

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XIII

2007 / 1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVII

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MARIO AGRIMI, Istituto Universitario Orientale, Napoli
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi, Lecce
PAUL R. BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
RITA STURLESE, Scuola Normale Superiore, Pisa
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I-00144 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Francesco La Nave, Giuseppe Landolfi Petrone,
Annarita Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi,
Tiziana Provvidera, Ada Russo, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Luigi Guerrini, David
Marshall, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Andrea Rabassini,
Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi, Andrea Suggi, Pina Totaro, Oreste Trabucco,
Michaela Valente

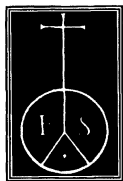
Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XIII

2007/1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVII

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia editoriale · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I-56123 Pisa

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28 · I-56127 Pisa

Tel. +39 050 542332 · Telefax +39 050 574888 · E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

Via Ruggiero Bonghi 11/B · I-00184 Roma

Tel. +39 06 70493456 · Telefax +39 06 70476605 · E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento (2007): € 120,00 (Italia privati); € 245,00 (Italia enti, con edizione Online)
Subscriptions: € 195,00 (*abroad Individuals*); € 295,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)
Fascicolo singolo (*single issue*): € 130,00

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima.

Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra · Editore*®, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2007 by

Fabrizio Serra · Editore®, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

SIMONETTA ADORNI BRACCESI, <i>Fra eresia ed ermetismo: tre edizioni italiane di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim</i>	11
PAUL RICHARD BLUM, « <i>Ecclesia, quare dormis?</i> ». Raimondo Lullo e la missione laicale	31
CESARE CATÀ, « <i>Su di una stessa barca</i> »: Nicola Cusano e Giorgio Gemisto Pletone	43
JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE, <i>The arguments against the immortality of the soul in De immortalitate animorum of Girolamo Cardano</i>	57
MICHEL-PIERRE LERNER, <i>Telesio et Campanella: de la nature iuxta propria principia à la nature instrumentum Dei</i>	79
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, <i>Un'ipotesi non impossibile. Pomponazzi sulla generazione spontanea dell'uomo (1518)</i>	99
MARIAFRANCA SPALLANZANI, « <i>Une méditation fort attentive de la lumière naturelle</i> ». Descartes e i nomi di Dio	113

TESTI

LUCA SARTORELLO, <i>L'autobiografia inedita di Giuliano de' Ricci, nipote di Machiavelli</i>	131
--	-----

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

MIGUEL ANGEL GRANADA, <i>Synodus ex mundis</i>	149
GUIDO GIGLIONI, <i>Medicina</i>	157

NOTE

CLAUDIO BUCCOLINI, <i>Dal De tribus impostoribus ai Quatrains du déiste: metamorfosi dell'ateismo nella doppia redazione del colophon di Mersenne</i>	167
GUIDO GIGLIONI, <i>The eternal return of the same intellects. A new edition of Girolamo Cardano's De immortalitate animorum</i>	177
MARTA MOISO, <i>John Pell e la polemica sulle presunte osservazioni astro-nomiche di Tommaso Campanella</i>	185
LEANDRO PERINI, <i>Tommaso Campanella tra monarchie e imperi</i>	191
MICHELE VITTORI, « <i>Calore animante</i> » e teoria elementativa. Campanella e l'interpretazione genesiaca di Ambrogio e Agostino	209

RECENSIONI

<i>Recent Research on Savonarola's Legacy</i> (Donald Weinstein)	219
HARRO HÖPFL, <i>Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630</i> (Peter Mazur)	224
FEDERICO CESI, <i>Apiarium</i> , a cura di L. Guerrini, traduzione di M. Guardo, con una presentazione di P. Galluzzi; LUIGI GUERRINI, <i>I trattati naturalistici di Federico Cesi</i> (Saverio Ricci)	226
GIOSTRA	231

CRONACHE

<i>Aristotele nel '500. Fonti, testi, fortuna</i> (Firenze, 14-16 dicembre 2006) (Olivia Catanorchi, Daniele Esposito)	249
<i>The Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavellismi a confronto nella cultura politica anglo-americana</i> (Napoli, 26-27 febbraio 2007) (Alessandro Arienzo)	251
<i>Il Tesoro messicano nelle celebrazioni lincee</i> (Luigi Guerrini)	254
<i>The Rebirth of Platonic Theology</i> (Firenze, 26-27 aprile 2007) (Olivia Catanorchi, Daniele Esposito)	255

DIBATTITI

PAOLO ROSSI, <i>Intorno ad un'accesa reprimenda</i>	257
<i>In risposta a Paolo Rossi</i> (Ornella Pompeo Faracovi)	259

MATERIALI

GIAN MARIO CAO, <i>Scepticism and Orthodoxy: Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus with a facing text of Pico's quotations from Sextus</i>	263
---	-----

STUDI

FRA ERESIA ED ERMETISMO:
TRE EDIZIONI ITALIANE
DI ENRICO CORNELIO AGRIPPA
DI NETTESHEIM

SIMONETTA ADORNI BRACCESI

SUMMARY

Although Cornelius Agrippa influenced many Italian authors (including Bruno), little is known about the spread and impact of his works in Italy. Well-known editions and translations of *De occulta philosophia* and *De vanitate* were published in Venice; but *Sermoni due*, *Declamazione del sacramento del matrimonio* and *Dehortatione de la gentile Teologia* appeared without imprint or any indication of who prepared the books for publication. The layout and size of these three volumes suggest a link with the spread of Erasmus' works and with the anti-clerical activities of some itinerant printers. The translation and printing of these controversial works merit further research, as they were also known to sixteenth-century readers tried for heresy, such as the famous naturalist Ulisse Aldrovandi.

1.

LA fortuna italiana di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim,¹ «straordinario rappresentante di una cultura umanistica e cristiana aperta alle suggestioni della magia e della cabala», e non meno, come scrive Susanna Peyronel Rambaldi, «alla critica metodologica delle scienze e delle arti, secondo il principio religioso e filosofico della *docta ignorantia* del conterraneo Niccolò da Cusa»,² è ancora tutta da ricostruire, sebbene le sue opere, come ha messo in luce a suo tempo Frances Yates, siano tra le fonti indiscusse del pensiero di Giordano Bruno.³ Quasi del tutto disattesa è stata in particolare l'incidenza del pensiero di Agrippa nella crisi religiosa del '500 italiano,⁴

¹ Per un primo orientamento su Agrippa si veda M. VALENTE, *Agrippa of Nettesheim in Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. by W. Hanegraaf et alii, 2 voll., Leiden, Brill, 2005, I, pp. 4-8.

² S. PEYRONEL RAMBALDI, *Tra «dialoghi» letterari e «ridotti» eterodossi; frammenti di cultura del patriziato veneto nel Cinquecento*, in *Per Marino Berengo*, a cura di L. Antonelli, C. Capra, M. Infelise, Milano, Angeli, 2000, pp. 182-209, in particolare p. 184.

³ F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, trad. it., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1969.

⁴ Paul Grendler ha sottolineato l'influenza del *De vanitate* di Cornelio Agrippa negli scritti di Ortensio Lando e altri letterati della cerchia veneziana di Pietro Aretino (P. GRENDLER, *Critics of Italian World 1530-1560: Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando*, Madison-Milwaukee-London, The University of Wisconsin Press, 1969, in particolare pp. 101-103, 157-160).

nonostante il fatto che questo autore, con l'insieme dei suoi scritti, fosse stato condannato come eretico *primae classis* dalla Chiesa romana nel 1559.¹ Nelle biblioteche della penisola, in particolare, sono state rinvenute fino a ora tredici edizioni italiane di sei opere di Agrippa,² tra le quali il *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*,³ il *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium*,⁴ e il *De occulta philosophia*.⁵ Non disponiamo però di una ricognizione di tali edizioni, relativa agli anni e ai luoghi di stampa, agli editori, ai curatori, ai traduttori e, in particolare, ai lettori e committenti. Per esempio il *De la nobiltà e preecellentia del femminile sesso*, stampato probabilmente a Venezia nel 1530,⁶ seguiva di un anno la prima pubblicazione del *De nobilitate*, di cui era l'anonima traduzione. La circolazione di questa opera, che in seguito verrà nuovamente tradotta e, come scrive Salvatore Caponetto, «saccheggata», contribuì ad avviare anche in Italia, particolarmente negli ambienti religiosamente inquieti e sensibili agli insegnamenti di Erasmo, la *querelle des femmes*, ovvero «il dibattito sull'uguaglianza dei sessi e sul posto della donna nella famiglia e nella società». ⁷ Due edizioni del *De occulta*⁸ furono pubblicate a Venezia rispettivamente nel 1541,⁹ e poi nel 1551 da Curzio Troiano Navò,¹⁰ il «quale secretamente stampava tutti i libri di contrabbando [...] libri luterani, libri proibiti, et libri sporchi». ¹¹ Nel frattempo, cioè nel

¹ Si veda *infra*, p. 14, nota 2.

² Mi riferisco ai dati resi disponibili dal Censimento nazionale delle edizioni del XVI secolo (Edit 16), realizzato dall'Istituto Centrale per il Catalogo unico delle biblioteche italiane e per le informazioni bibliografiche (ICCU) e fruibile *on line* <http://edit16.iccu.sbn.it>

³ Si veda H. C. AGRIPPA, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus. Édition critique d'après le texte d'Anvers 1529, sous la direction de R. Antonioli*, Genève, Droz, 1990, pp. 7-37 (Préface de R. Antonioli) = H. C. AGRIPPA, *De nobilitate*.

⁴ H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, a cura di T. Provvidera, Torino, Aragno, 2004, pp. XI-XII (Nota editoriale) = H. C. AGRIPPA, *Dell'incertitudine*.

⁵ Si veda C. AGRIPPA, *De occulta philosophia Libri Tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden-New-York, Brill, 1992, pp. 3-53 (Introduction) = C. AGRIPPA, *De occulta*.

⁶ Per questa edizione si veda *Index Aureliensis. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum. Prima Pars, Aureliae Aquensis* [Baden-Baden], 1965 (1 ed. 1962), I, 101.834.

⁷ Si veda A. PALEARIO, *Dell'economia o vero del governo della casa*, a cura di S. Caponetto, Firenze, Olschki, 1983, pp. 12-13.

⁸ L'esemplare del *De occulta*, edito nel 1533, giacente nel Fondo antico della Biblioteca Comunale Giosuè Carducci di Spoleto, segn. XVI. D. 17, non è stampato a Venezia, come segnalato in forma dubitativa da Edit 16. Ringrazio la dottoressa Carla Cesarini, responsabile del Fondo, per questa verifica.

⁹ Un esemplare dell'opera, stampata a Venezia da Curzio Troiano Navò e fratelli nel 1541, è posseduto dalla Biblioteca Apostolica Vaticana, segn. Stamp. S. Offizio. 334 (Edit. 16 e www.vaticanlibrary.vatlib.it). L'*Index Aureliensis*, cit. (101. 872), non riporta lo stampatore.

¹⁰ Questa edizione, stampata dal solo Curzio Troiano Navò, è segnalata anche nel *Catalogue of books printed on the Continent of Europe, 1501-1600 in Cambridge Libraries*, compiled by H. M. Adams, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, I, p. 13 (388).

¹¹ Dal costituito di Antonio Ceruti del 3 gennaio 1570 (A. MERCATI, *I costituiti di Niccolò Franco (1568-1570), dinanzi l'Inquisizione di Roma, esistenti nell'Archivio segreto vaticano*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1955, p. 168).

1546, Paolo Giovio dedicava all'umanista di Colonia, «uomo di intelligenza illimitata e [...] sterminata memoria», un *Elogium*,¹ scritto – sottolinea Paola Zambelli – con una dose particolarmente forte di vetriolo.² Nel *De vanitate*, una «divertita *declamatio*»,³ Agrippa, secondo il vescovo di Nocera,⁴ «disciplinas convellit, religiones in dubium revocat»,⁵ riuscendo addirittura «a sostenere l'argomentazione delle sue tesi abnormi sulla base autorevole delle Sacre Scritture». ⁶ Già al suo apparire, nel 1530, il *De vanitate* infatti era stato immediatamente censurato dai teologi di Lovanio⁷ e, condannato ufficialmente dalla Sorbona, prima nel 1531, e poi nel 1544.⁸ Nel 1547 Ludovico Domenichi, un letterato piacentino di inclinazioni eterodosse, attivo nella cerchia dell'Aretino,⁹ non esitò tuttavia a dedicare a Cosimo dei Medici¹⁰ la propria traduzione del *De vanitate*¹¹ data alle stampe a Venezia nel 1547.¹²

¹ P. GIOVIO, *Elogi degli uomini illustri*, a cura di F. Minonzio, Torino, Einaudi, 2006, pp. 294-296 [CI, *Heinrich Cornelius Agrippa*], in particolare p. 294. La traduzione è di Andrea Guasparri e Franco Minonzio.

² P. ZABELLI, *Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», xxxix, 1976, pp. 69-103, in particolare p. 73.

³ P. GIOVIO, *Elogi*, cit., p. 294. Sulle caratteristiche e la funzione della *declamatio* in Agrippa si veda M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden-New-York-Köln, Brill, 1997, pp. 153-183.

⁴ P. GIOVIO, *Elogi*, cit., pp. xcix-cvi (*Paolo Giovio: una biografia*), in particolare p. ciii.

⁵ P. GIOVIO, *Elogia veris clarorum virorum imaginibus apposita* [...], Venezia, Michele Tramezzino, 1546, cc. 63v-64v (*Henricus Cornelius Agrippa*), in particolare c. 63v. Paola Zambelli sottolinea e spiega come in questo caso «l'uso del plurale *religiones* non sia solo uno stilema umanistico» (*Magic and Radical Reformation*, cit., pp. 69-103, in particolare, p. 73).

⁶ P. GIOVIO, *Elogi*, cit., p. 294; «[...] eoque vehementius, atque validius quod tantae novitatis argumenta sacrarum literarum auctoritate confirmentur» (P. GIOVIO, *Elogia*, cit., c. 63v). Si veda P. ZABELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., p. 73.

⁷ Si veda H. C. AGRIPPA, *Dell'incertitudine*, cit., pp. 529-535 (*Articuli Lovaniensium autentico transumpto, sed absque ullo interposito Senatus decreto transmissi*). Alle inedite, ma insidiose accuse dei teologi di Lovanio Agrippa replicò in particolare con un' *Apologia*, che conteneva anche gli *Articoli*, pubblicata nel 1533 insieme con una *Quaerela*. Si veda C. AGRIPPA, *Scritti inediti e dispersi*, pubblicati e illustrati da P. Zambelli, «Rinascimento», xvi, 1965, pp. 201-318, in particolare pp. 201-204 e M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 116-152, in particolare pp. 120-121 e pp. 126-131.

⁸ *Index des livres interdits*, dir. J. M. de Bujanda et alii, Sherbrooke, Centre d'études de la Renaissance, Genève, Droz, 1985, I (*Index de l'Université de Paris* [1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556], pp. 84 e 87-88, 124). Si veda M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 269-276.

⁹ Si veda E. GARAVELLI, *Lodovico Domenichi e i 'Nicomediana' di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, con una presentazione di J.-F. Gilmont, Manziana, Vecchiarelli, 2004, e IDEM, *Lodovico Domenichi nicodemita?*, in *Il Rinascimento italiano di fronte alla Riforma. Letteratura e arte* [...] *Atti del colloquio internazionale*, London, The Warburg Institute, 30-31 gennaio 2004, a cura di C. Damianaki, P. Procaccioli, A. Romano, Manziana, Vecchiarelli, 2005, pp. 159-175.

¹⁰ «All'illustrissimo [...] signor Cosmo de Medici [...], 6 di Giugno, 1546, di Fiorenza» (H. C. AGRIPPA, *Dell'incertitudine*, cit., pp. 3-5).

¹¹ *L'Agrippa Arrigo, Cornelio Agrippa della vanità delle scienze tradotta per M. Lodovico Domenichi*, Venezia, 1547, p. 1.

¹² I possibili editori sono Andrea Arrivabene (P. GRENDLER, *Critics*, cit., p. 158), Giovanni Farri (O. LANDO, *La sferza de'scrittori* [...], a cura di P. Procaccioli, Roma, B. Vignola, 1995,

Nel corso del Cinquecento Agrippa veniva così progressivamente profilandosi quale esponente del pensiero religioso più radicale e non solo per i seguaci della Chiesa Romana. Calvino, nel 1550, nel *De scandalis*, lo poneva proprio al fianco di Étienne Dolet, come pure del Rabelais, e, probabilmente, del Serveto, fra gli Epicurei e i Lucianici, una «razza di simulatori, che nasconde sotto apparenza di pietà la mostruosità dell'irreligione». ¹ Per ultima la Chiesa Romana, nel 1559, condannò senza appello l'*Opera omnia* di Agrippa. ² A fra Sisto da Siena, un inquisitore bene informato e autore, nel 1566, della monumentale *Bibliotheca Sancta*, ³ Agrippa appariva «Anabaptistarum assecla». ⁴ Poco tempo dopo, nel 1568, nel *De falsa et vera unius Dei patris [...]* *cognitione*, primo «manifesto» dell'antitrinitarismo europeo, redatto dall'italiano Giorgio Biandrata, insieme con altri ministri e pastori delle chiese di Sarmazia e Transilvania, Agrippa compariva fra coloro che avevano alzato la loro voce contro il dogma trinitario. ⁵

Sarebbe però fare un torto alla geniale, libera e solitaria personalità dell'ecclettico umanista tedesco incasellare il suo pensiero, anche religioso, in categorie rigide, dalle quali in vita rifuggì, senza smentire la sua appartenenza, non sappiamo quanto formale, alla Chiesa romana. La ricerca storica deve, non di meno, ricostruire chi fossero i fruitori, singoli o gruppi, degli scritti di Agrippa, e, contestualmente, individuare quali orientamenti del dissenso religioso tali scritti contribuissero a diffondere o a rafforzare nell'Italia del Cinquecento.

p. 38) o Venturino Ruffinelli (E. GARAVELLI, *Lodovico Domenichi*, cit., p. 283). L'attribuzione assume qui un rilievo particolare, a causa della precisa collocazione dell'editore Andrea Arrivabene all'area filo-riformata. Si veda C. DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1988, ad ind.

¹ L'espressione riportata nel testo è tratta da A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*. Miscellanea I, Firenze-Chicago, Newberry Library, 1974, pp. 7-68, in particolare p. 53. Sulla condanna del pensiero di Agrippa da parte di Calvino si veda ivi, pp. 52-54. Si veda inoltre M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 162, nota.

² L'Indice romano del 1559 condannava l'*Opera omnia* di Agrippa (*Index des livres interdits*, cit., VIII, 1990 [*Index de Rome 1557, 1559, 1564. Les premiers Index Romains et l'Index du Concile de Trente*], pp. 113, 397-398, 491, e ad ind.).

³ A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, «Rinascimento», n. s. II, XIII, 1962, pp. 107-154, in particolare pp. 142-143, nota. Si veda inoltre IDEM, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1973, v (*I documenti*, 2), pp. 1397-1492, in particolare pp. 1435-1436 e note; P. ZAMBELLI, *Cornelio Agrippa, Sisto da Siena e gli inquisitori. Congetture su un'opera agrippiana perduta*, «Memorie domenicane», III, n. s., 1972 (*Motivi di riforma tra '400 e '500*), pp. 146-164.

⁴ P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., p. 88-89. Si vedano le osservazioni di Vittoria Perrone Compagni sul modo nel quale fra Sisto legge e interpreta Agrippa (C. AGRIPPA, *De occulta*, cit., pp. 44-45 e nota).

⁵ Si veda C. GILLY, *Erasmus, la Riforma radical y los heterodoxos radicales españoles*, in *Les lletres hispàniques als segles XVI, XVII, i XVIII*, ed. Tomas Martinez Romero, Universitat Jaume, 2005, pp. 224-376, in particolare p. 227 e nota.

2.

In questa prospettiva presento tre sconosciute edizioni italiane, i *Sermoni due*, la *Declamazione* [...] del *sa/cram/en/to del/ matrimonio* e la *Dehortatione de la gen/tile Teologia*¹ che sono traduzioni² di tre opere di Agrippa: i *Sermones*



FIG. 1. H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Sermoni due, uno de la invention del corpo del beato Antonio heremita, l'altro de la vita monastica*, Venezia, 1544. Nome dell'A. a c. Air. Front. in cornice xil. Bologna, Biblioteca Universitaria (A. V. Caps. 153. 24).

¹ Rinvio alla riproduzione dei frontespizi.

² Uso il termine 'traduzioni', dopo avere confrontato il testo delle edizioni italiane con quello originale di Agrippa (H. C. AGRIPPAE AB NETTESHEYM, *Opera in duos tomos concinne digesta*, Lugduni, per Beringos fratres, s.d. (xvii secolo) [II] *Operum pars posterior*. = H. C. AGRIPPA, *Opera*, II. Si veda *Index Aureliensis*, cit., 101. 915.

duo,¹ il *De sacramento matrimonii*,² e la *Dehortatio gentilis theologiae*.³ In particolare intendo rendere note 1), alcune acquisizioni sulla stampa e sui possibili editori delle stesse; 2), alcune recenti letture di queste pagine del controverso umanista di Colonia, che mostrano come la decifrazione del suo autentico pensiero religioso sia decisamente una sfida ancora aperta; 3), una possibile lettura di alcune pagine del *Sermo de inventione* e della sua traduzione italiana.⁴

Non sono indicati editori e autori delle tre traduzioni italiane di Agrippa: conosciamo solo il luogo, Venezia, e l'anno di stampa, 1545, dei *Sermoni due*.⁵ Un importante elemento tipografico, ovvero una cornice xilografica, inquadra i tre frontespizi,⁶ essa rappresenta «strumenti musicali e arabeschi»,⁷ e si ritrova identica in altre quattro edizioni italiane, due delle quali stampate nel 1545 «a instantia» di un Leonardo detto il furlano e una «a instantia» di un 'Damonfido pastore'.⁸ Leonardo detto il furlano, forse un «cantimbanco»,⁹ operò come editore, alla metà degli anni '40 del '500, in società con il poeta e cantastorie Ippolito da Ferrara, attivo in diverse città d'Italia.¹⁰ Nel 1544 dette alle stampe, forse a Venezia, un'anonima *Copia del concilio generale*,¹¹ che l'anno successivo pubblicò nuovamente proprio insieme con Ippolito da Ferrara.¹²

¹ Si veda *infra*, p. 17, nota 5.

² Si veda *infra*, p. 21, nota 6.

³ Si veda *infra*, p. 25, nota 8.

⁴ Si veda *infra*, p. 18, nota 2.

⁵ Rinvio al frontespizio.

⁶ Rinvio ai frontespizi.

⁷ L'espressione è di G. AGNELLI, G. RAVEGNANI, *Annali delle edizioni ariostee*, Bologna, Zanichelli, 1933, 2 voll., II, p. 199. Il dr. Marco Paoli, direttore dell'ICCU, che qui ringrazio, suggerisce che la cornice xilografica sia di fattura lionese.

⁸ G. DI GRECI, *Operetta Nova* [...] [Venezia], ad instantia di Leonardo detto lo Furlano da Civald di Friuli [1545 ca.] in 8°, e I. DA FERRARA, *Il pianto e il lamento* [...], s.l. s.n.t., in 8°. I frontespizi di queste due edizioni sono stati riprodotti da A. SEGARIZZI, *Bibliografia delle stampe popolari italiane della R. Biblioteca Nazionale di S. Marco di Venezia*, Bergamo, 1913, rispettivamente p. 264 e p. 229. Quindi *Stanze trasmutate del Ariosto* [...] *Et uno sonetto in laude de la beltà de la* [sic] *Donne*, [Venezia?], ad instantia di Leonardo detto il Furlano, 1545, in 8°, e *Sonetti fatti da indovinare, composti da valentissimi auttori molto artificiosi*, stampati in Bologna da Gian Battista di Faelli, ad instantia di Damonfido Pastore detto il Peregrino, nato e nutrito nella foresta di Corzone, inter oves et boves, s. a., in 8°. Si veda A. GIACOMELLO, *Ad instantia di Leonardo il Furlano. I libri di un editore del XVI secolo*, in *Cultura in Friuli*. Atti del convegno internazionale di studi in omaggio a Giuseppe Marchetti (1902-1966), Udine, Società Filologica Friulana, 1988, pp. 133-156, in particolare pp. 134-135, e Edit 16. Ringrazio la professoressa Marielisa Rossi per i suoi preziosi suggerimenti per questa ricerca.

⁹ Si veda A. GIACOMELLO, *op. cit.*, p. 133.

¹⁰ Si hanno tracce della sua presenza come editore a Pesaro, Venezia, Brescia, Perugia, Firenze, Lucca (F. CIRILLI, *Ippolito Ferrarese*, DBI, LXV, 2004, pp. 586-588). Sull'ambiente dei «saltimbanchi, cantimbanchi e ciarlatani» si vedano le osservazioni nell'Introduzione di Piero Camporesi a *Il libro dei vagabondi*, Torino, Einaudi, 1973, pp. CLXXV, in particolare, pp. CXXXVII-CXLI e note.

¹¹ Per il titolo completo e la descrizione del testo si veda C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1999 (I ed. 1967), pp. 227-254 (*La letteratura italiana nell'età del concilio di Trento*), in particolare p. 235, e A. GIACOMELLO, *op. cit.*, p. 145.

¹² *Stanze trasmutate del Ariosto con una bellissima Canzone et altre cose pastorale, e con una copia*

Carlo Dionisotti vi legge non solo una «parodia di stile giocoso» del concilio allora iniziato a Trento, ma una «capricciosa e amara fantasia [...] sintomatica di una disparità e discordanza fondamentale fra i presupposti e propositi del concilio [...] e quelli della contemporanea letteratura italiana».¹ Anche il nome di 'Damonfido pastore, detto il Peregrino', assume in questo contesto un significato particolare: nel 1542 a Venezia infatti, «a instantia» dello stesso era stata stampata la traduzione italiana dell'*Uxor mempsigamos* di Erasmo, realizzata dal letterato milanese Ortensio Lando,² lettore e fruitore non solo di Erasmo, ma anche di Agrippa.³

3.

I *Sermoni due*, edizione già segnalata da Paola Zambelli,⁴ è la traduzione italiana dell'opera edita nel 1532 per la prima volta a Colonia, insieme con altri testi di Agrippa, col titolo *Sermones duo de vita monastica et de inventione reliquiarum divi Anthonii eremita*.⁵ L'unico esemplare superstite della traduzione faceva parte della biblioteca del celebre naturalista Ulisse Aldrovandi,⁶ presso il quale, a Bologna, alla metà degli anni '40 del Cinquecento, durante il Concilio, si raccoglievano alcuni membri di un vasto gruppo ereticale al quale aderiva anche l'allora giovanissimo Lelio Sozzini.⁷ Che cosa poteva indurre l'Aldrovandi con i suoi amici, come indica la nota di possesso, a interessarsi a questi due scritti di Cornelio Agrippa?

del concilio generale fatto el primo giorno di Maggio dalla dea Venere e dal figliuol Cupido, con tutto il choro delli Dei, ne l'isola Cittarea mandata al loco sacro delle Sante muse alla Academia sesta de Spiriti gentili, per Leonardo detto il Furlano et il Ferrarese compagni. L'unico esemplare finora noto di questa edizione si conserva nella Biblioteca privata dei marchesi di Soragna (Parma). Si veda A. GIACOMELLO, *op. cit.*, p. 135 nota.

¹ C. DIONISOTTI, *Geografia e storia*, cit., pp. 235-236.

² S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia (1520-1580)*, Milano, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 189, 415.

³ Per un primo orientamento sul Lando si veda la voce redatta da chi scrive e da S. RAGAGLI, *Ortensio Lando*, DBI, LXIII, 2004, pp. 451-459.

⁴ C. AGRIPPA, *Scritti inediti e dispersi* cit., p. 211 e nota.

⁵ Si veda A. PROST, *Les sciences et les arts occultes au xvr^e siècle. Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*, 2 voll., Nieuwkoop, De Graaf, 1965 (1 ed. Paris, 1881-1882), II, pp. 530-531; J. FERGUSON, *Bibliographical notes on the treatises De occulta philosophia and De incertitudine et vanitate scientiarum of Cornelius Agrippa*, «The Edinburgh Bibliographical Society», XII, 1924, pp. 1-23, particolarmente, pp. 13-14; M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 31.

⁶ «Ulyssis Aldrovandi et amicorum» si legge nel frontespizio dell'opera. Si veda C. AGRIPPA, *Scritti inediti e dispersi*, cit., p. 211 nota. Per un primo orientamento sull'Aldrovandi si veda G. MONTALENTI, *Ulisse Aldrovandi*, DBI, II, 1960, pp. 118-124.

⁷ Si veda G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999, pp. 154-155 e *ad ind.*; U. BALDINI, L. SPRUIT, *Cardano e Aldrovandi nelle lettere del Sant'Uffizio romano all'Inquisitore di Bologna (1571-1573)*, «Bruniana & Campanelliana», VI, 2000, pp. 145-163. Sul Sozzini si veda L. SOZZINI, *Opera*, edizione critica a cura di A. Rotondo, Firenze, Olschki, 1986, pp. 13-72.

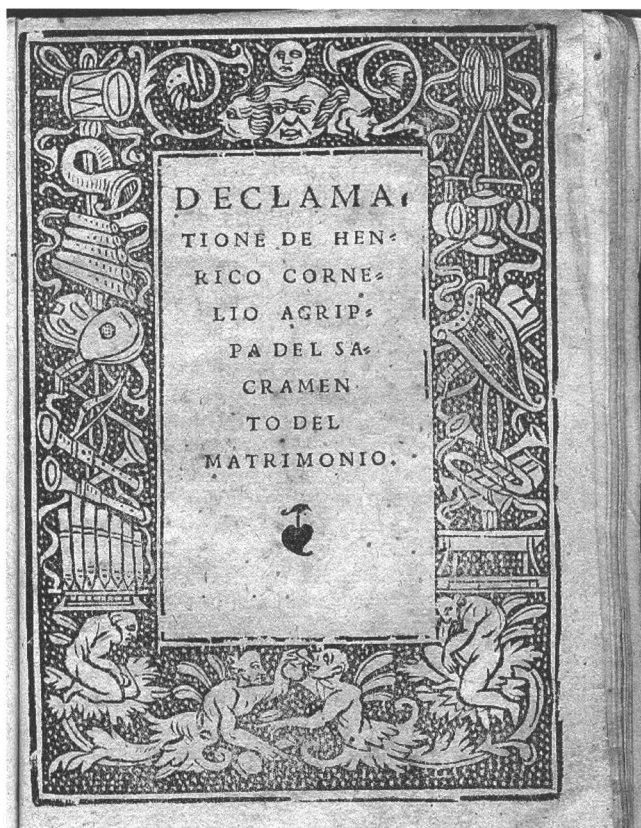


FIG. 2. H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Declamazione del sacramento del matrimonio* [Venezia?, 15..]. Nome dell'A. [Henrico Cornelio Agrippa] nel titolo. Front. in cornice xil. Brescia, Biblioteca Civica Queriniana (BQO. Cinq.Hh. 14 m2).

Entrambi i *Sermones*, suggerisce Marc van der Poel, potrebbero essere stati scritti da Agrippa fra il 1518 e il 1523 quando, nella città imperiale di Metz, egli, attivamente dedito agli studi biblici, intratteneva un intenso scambio con alcuni religiosi da lui indicati nei propri scritti come *colendissimi patres*.¹ In particolare nel *Sermo de inventione*,² scritto per un membro dell'ordine degli Antoniani, Agrippa tratta del ritrovamento delle reliquie dell'eremita del iv secolo, sant'Antonio d'Egitto, e in generale difende, secondo questo stu-

¹ M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 26-32.

² H. C. AGRIPPAE *Sermo de inventione reliquiarum B. Antonii Heremitae, pro quodam venerabili ejus Ordinis religioso* (H. C. AGRIPPA, *Opera*, cit., II, pp. 573-577, in particolare p. 573). Questo titolo è riportato anche da M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 31. Si noti come in questa versione Antonio eremita venga denominato beato e non santo.

dioso, il culto delle medesime.¹ Con prudenza avanzo invece l'ipotesi che, proprio in merito al culto delle reliquie, nel breve scritto tradotto in italiano come *Sermone della inventione del beato Antonio Heremita*,² Agrippa indichi al lettore le conclusioni da lui rese esplicite nel *De vanitate*, dato alle stampe due anni prima dei *Sermones*. Mi riferisco in particolare a quel passo che Ludovico Domenichi avrebbe così tradotto: «Appresso questo va ancora l'immoderato culto delle reliquie, [...] per non incorrere dunque in idolatria o in superstizione, più sicuro è non porre fede alle cose visibili, ma riverire i santi in spirito e verità, domandando l'aiuto loro per nostro Signore Gesù Cristo».³ Il modo nel quale Silvana Seidel Menchi interpreta due pagine quasi gemelle di Ortensio Lando, tratte rispettivamente dal dialogo *Contra gli uomini letterati* del 1541 e dai *Paradossi* del 1543, mi suggerisce questa ipotesi.⁴ L'intento di porre il lettore di fronte alle ambiguità della Santa Scrittura, insinuando in lui forti dubbi sulla natura divina di Cristo, che la Seidel Menchi attribuisce al letterato milanese,⁵ si può attribuire anche allo stesso Agrippa, che, come autore del *De vanitate*, è la fonte di entrambe le pagine del Lando.⁶ Nel *Sermone della inventione* Agrippa sembra avere utilizzato, in merito questa volta alla «veneratione delle reliquie»,⁷ la stessa tecnica nicodemitica che consiste nell'indurre in dubbio il lettore, menzionando, anche se per condannarla, «una essecranda eresia».⁸ Dopo avere infatti descritto le peripezie leggendarie, grazie alle quali erano state rinvenute «le reliquie del gloriosissimo confessore»,⁹ Agrippa faceva riferimento al pensiero di «Eunomio eretico e [...] Vigilantio»¹⁰ i quali, esponendo malamente le sacre

² M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 31.

³ H. C. AGRIPPA, *Sermoni due*, cit., cc. Aiiir- Biv, il titolo che si legge a c. Air, è difforme, forse intenzionalmente, da quello originale di Agrippa ed è omessa la dedica. La successione dei testi, nella traduzione italiana, è inversa rispetto all'originale. Il traduttore italiano dopo avere augurato «al lettore la pace di Dio e buona mente» invita il «charissimo fratello» alla lettura «della inventione del corpo del beato Antonio Heremita, con molti miracoli del detto Santo recitati da Henrico Cornelio Agrippa in uno convento de molti reverendi padri» (ivi, c. Aiv).

¹ H. C. AGRIPPA, *Dell'incertitudine*, cit., pp. 353-257, in particolare p. 254.

² S. SEIDEL MENCHI, *Chi fu Ortensio Lando?*, «Rivista Storica Italiana», CVI, 1994, pp. 501-564, in particolare pp. 556-557.

³ Ivi, pp. 556-558.

⁴ Si veda di chi scrive *L'Agrippa Arrigo' e Ortensio Lando: fra eresia, cabbala e utopismo*, «Historia Philosophica», 2005, pp. 97-113, in particolare, pp. 110-111.

⁵ H. C. AGRIPPA, *Sermoni due*, cit., c. Aiiiv.

⁶ *Ibidem*. Fra Sisto da Siena definiva Agrippa «haereticorum dogmata studiosissimum» (P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., p. 89 nota).

⁷ AGRIPPA, *Sermoni due*, cit., c. Aiiir-v. Il ritrovamento delle reliquie è descritto ivi alle cc. Aiiiv-Aiiir e AGRIPPA, *Opera*, cit., II, pp. 573-574.

⁸ La menzione di «Vigilanzio francese», un presbitero del IV secolo che rifiutava il celibato dei preti e il culto delle reliquie, consente a Agrippa nel *De vanitate* di condannare le nuove forme di iconoclastia germogliate «pochi anni sono nella Lamagna» (H. C. AGRIPPA, *Dell'incertitudine*, cit., p. 257 e nota). Si veda anche M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 149-150.

lettere [...] denegavano ogni colto, honore, e veneratione a le reliquie de santi». ¹ Eunomio, in particolare, è un insigne rappresentante del «neoarianesimo» del IV secolo e Agrippa, nel *De vanitate*, fa riferimento al suo pensiero ereticale anche in merito alla natura divina di Cristo. ² Nel prosieguito del *Sermone* quindi esorta a imitare «esso santo gloriosissimo [...] secondo le forze della nostra fragilità», ³ e addita al lettore l'«eremita» Antonio come esempio di perfetta imitazione di Cristo:

Il quale nato di famiglia illustre [...] lasciò nella sua gioventù la nobilità, la parentella, la casa, le ricchezze, la famiglia, i parenti [...] e lasciando tutte queste cose ai poveri, tolse la croce di Christo e seguì quello con imitatione congiuntissima, con fede costantissima, con santità consomatissima. ⁴

Qui illustri natus familia [...] a iuventute sua nobilitatem, parentelam, domum, divitias, famam, cognatos [...] omniaque relinquens, relinquens autem pauperibus, tulit crucem Domini et secutus est eum imitatione coniunctissima, fide constantissima, sanctitate consummatissima. ⁵

Il successivo, *Sermone de la vita monastica di Henrico Cornelio Agrippa* ⁶ che, nella versione originale, figura essere stato tenuto dall'abate del monastero benedettino di Brauweiler, presso Colonia, ⁷ poteva apparire come un opuscolo popolare di pietà. ⁸ Agrippa nel *Sermone* espone, per usare le parole dell'anonimo traduttore italiano nell'introduzione al testo, «quattro vite: peccatrice, attiva, contemplativa, e perfetta», ⁹ ovvero, secondo Marc van der Poel, «una gerarchia di modi di vita, basati, secondo un procedimento seguito in tutti i suoi trattati teologici, sull'esegesi scritturale». ¹⁰ In particolare, per Agrippa, al vertice della gerarchia starebbero coloro che sono

¹ *Sermoni due*, c. Aiiiv. «Circa venerationem reliquiarum extitit quondam execranda haeresis Caicia, ab Eunomio, et ex inde a Vigilantio haereticis afferta, qui male exponentes sacras literas [...] sanctorum reliquiis [...] omnem honorem, venerationem ac cultum denegabant» (AGRIPPA, *Opera*, cit., II, p. 575).

² Eunomio, vescovo di Cizico, fu stretto collaboratore di Aezio ad Alessandria (356-357) e i suoi seguaci formarono una vera e propria setta religiosa, gli «eunomiani» (C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 510-512; si veda anche AGRIPPA, *Dell'incertitudine*, cit., p. 78 e nota, 223).

³ H. C. AGRIPPA, *Sermoni due*, cit., c. Bir; «[...] ipsumque gloriosissimum sanctum pro viribus fragilitatis nostrae imitemur» (H. C. AGRIPPA, *Opera*, cit., II, p. 576).

⁴ H. C. AGRIPPA, *Sermoni due*, cit., c. Bir.

⁵ H. C. AGRIPPA, *Opera*, cit., II, p. 576.

⁶ H. C. AGRIPPA, *Sermoni due*, cit., cc. Biir-Civ. Il titolo si legge a c. Biir.

⁷ H. C. AGRIPPAE *Sermo de vita monastica, per Venerabilem Abbatem Browiler habitus* (AGRIPPA, *Opera*, cit., II, pp. 565-572, in particolare p. 565). Nella traduzione italiana è omessa la menzione dell'abate.

⁸ H. C. AGRIPPA, *Scritti inediti e dispersi*, cit., p. 211. Si veda anche P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme d'après Corneille Agrippa*, «Nouvelles de la République des lettres», 1997-1, pp. 79-102, p. 93.

⁹ H. C. AGRIPPA, *Sermoni duo*, cit., c. Aiv.

¹⁰ «Agrippa depicts a hierarchy of ways of living, based like all his theological treatises, on Scriptural exegesis» (M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 250).

«monaci nel vero senso della parola»,¹ ossia coloro che imitano la vita di Cristo *perfecta, exemplaris*.² Per una piena comprensione del testo, Marc van der Poel invitava a leggerlo, come vedremo fra breve, congiuntamente con un'altra opera di Agrippa, il *De sacramento matrimonii*, pubblicato in precedenza e, anch'esso, tradotto in italiano.³

I *Sermoni duo* potrebbero così nascondere «dietro il programma dichiarato di illustrare un modello di vita cristiana in linea con il monachesimo, il proposito di diffondere idee e dottrine eterodosse di tipo radicale», per usare le parole di Silvana Seidel Menchi scritte a proposito di un'altra opera di Ortensio Lando, *La vita del beato Ermodoro*.⁴

La seconda edizione italiana di Agrippa, qui resa nota, è la *Declamazione de Henrico Corne/li o Agrip/pa del sa/cram/en/to del/ matrimonio*,⁵ ovvero la traduzione del *De sacramento matrimonii*,⁶ che egli compose e pubblicò a Lione agli inizi del 1526,⁷ insieme con la propria traduzione francese.⁸ Lo scritto è dedicato a Margherita d'Angoulême, duchessa d'Alençon, e più tardi regina di Navarra,⁸ che fu, ricordiamolo, da un lato poetessa cristiana, amica di Jacques Lefèvre d'Étaples e di Guillaume Briçonnet, i maggiori esponenti dell'evangelismo francese, ma anche l'autrice dell'*Eptameron*.⁹

Il *De sacramento matrimonii* è stato letto come un'appassionata e gioiosa difesa del matrimonio,¹⁰ liberamente contratto sulla base del *consensus amo-*

¹ «The top of the hierarchy is formed by those who are monks in the true sense of the word» (ivi, p. 251).

² «La quarta vita perfetta, vita di esempio, vita di Giesù Christo» in H. C. AGRIPPA, *Sermoni due*, cit., c. ir: «Vita inquam perfecta, vita exemplaris, vita Jesu Christi». Si veda M. VAN DER POEL, *ibidem*. ³ Si veda *infra*.

⁴ S. SEIDEL MENCHI, *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXV, 1974, pp. 210-277, in particolare p. 223.

⁵ AGRIPPA, *Declamazione*, cit., cc. Air-Ciiiv, in particolare c. Aiiir (H. C. AGRIPPA, *Del sacramento del matrimonio*).

⁶ H. C. AGRIPPA, *Opera*, cit., II, pp. 543-564, in particolare p. 543 (H. C. AGRIPPAE *De sacramento matrimonii declamatio*). ⁷ Si veda M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 247.

⁸ Sulla traduzione francese effettuata da Agrippa stesso si veda P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme*, cit., pp. 80-81.

⁹ «Illustrissimae Principi ac Dominae, Dominae Margaretae [...] Henricus Cornelius Agrippa salutem felicitatemque perpetuam exoptat» (H. C. AGRIPPA, *Opera*, cit., II, p. 543; il testo è riprodotto ivi, pp. 831-832 [Ep., IV, 1]); «Alla illustrissima principessa e signora Madonna Margareta Duchessa de Alenconia et Contessa de Armeniaci, Henrico Cornelio Agrippa dice salute, e felicità perpetua» (H. C. AGRIPPA, *Declamazione*, cit., cc. Aiiir-v, in particolare c. Aiiir).

¹⁰ L'opera di riferimento è L. FEBVRE, *Amour sacré, amour profane*, Paris, Gallimard, 1944, trad. it. *Amor sacro, amor profano. Margherita di Navarra: un caso di psicologia nel '500*, Introduzione e cura di A. Prosperi, Bologna, Cappelli, 1980. Per una bibliografia più recente si veda *La France de la Renaissance. Histoire et dictionnaire* par A. Jouanna et alii, Paris, Lafont, 2001, pp. 937-940 (*Marguerite d'Angoulême*).

¹⁰ «C'est un playdoyer plein de chaleur et de sentiment en faveur du mariage» (A. PROST, *op. cit.*, II, pp. 119-126, in particolare p. 120); «Agrippa donne une image optimiste et joyeuse

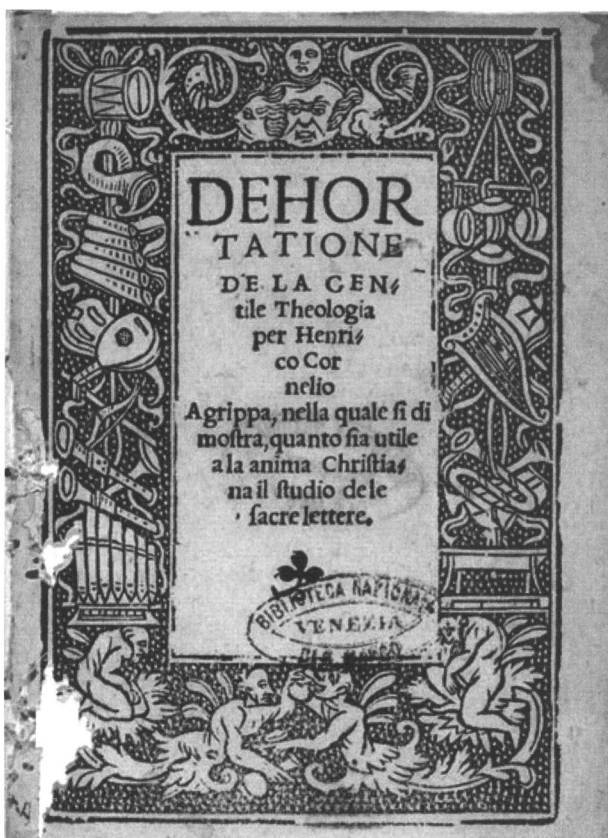


FIG. 3. H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dehortatione de la gentile theologia* [Venezia?]. Nome dell'A. [Henrico Cornelio Agrippa] nel titolo; front. in cornice xil. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana (D 080D 210).

ris.¹ Nell'appello al lettore, con il quale l'opera si conclude, Agrippa sembra compendiare le sue convinzioni sulla istituzione del matrimonio:

Tu adonque se vuoi essere huomo, né di huomo essere privato, se sopra tutti vuoi usar l'officio de l'humanità, se vuoi esser legittimo figliolo di Dio, se vuoi essere pietoso verso la patria, verso la famiglia, verso la repubblica, se vuoi possedere la terra, e meritar il cielo, è necessario che sii congiunto.²

Tu itaque, quicumque, si homo esse vis, si hominem exuere non vis, si prae caeteris humanitatis officio fungi vis, si legitimus Dei filius esse vis, si pius in patriam, in fa-

de l'alliance matrimoniale (P. ZAMBELLI, *Mariage et lutheranisme*, cit., p. 88). «A humanistic commendation of marriage» (M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 251).

¹ Si veda M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 258.

² H. C. AGRIPPA, *Declamatione*, cit., cc. Ciiir-v.

miliam, in Rempubicam, si vis possidere terram, et promereri coelum, legitimum matrimonii vinculum in eas necesse est.¹

Il testo nella sua finezza e complessità, che qui è difficile restituire interamente, è stato esplorato e, in diversa misura, analizzato da Paola Zambelli e Marc van der Poel, i due interpreti più recenti di quest'opera.² Grazie ai risultati, non convergenti, di queste letture, il *De sacramento matrimonii* si presenta come un documento di straordinario interesse per la storia religiosa del Cinquecento, anche nella traduzione italiana, della quale si conoscono due esemplari superstiti.³

Il confronto col pensiero di Erasmo, quale autore di scritti sul matrimonio, si impone sia a Paola Zambelli,⁴ che a Marc van der Poel,⁵ ma non appare loro come l'autentica chiave di lettura di quest'opera. Agrippa stesso – sottolinea la studiosa – ammette i propri debiti nei confronti di Erasmo scrivendo il 7 maggio 1526 a Michel d'Arande,⁶ seguace di Lefèvre d'Étaples e consigliere spirituale di Margherita di Angoulême, in merito alla discussione teologica che il *De sacramento matrimonii*, al suo apparire, aveva suscitato alla corte di Francia.⁷ Questa lettera, condannata nella sua versione a stampa dalla Sorbona nel 1544,⁸ per la personalità del destinatario,⁹ e la data nella quale è stata scritta,¹⁰ deve essere posta anche in relazione alla *vexata quaestio* relativa all'appartenenza di Agrippa al «nicodemismo».¹¹

Paola Zambelli, se da un lato coglie nel *De sacramento* la formazione di Agrippa come giurista, canonista, cabalista, mago naturale e soprattutto medico,¹² dall'altro ritiene che, come teologo, egli conferisca all'istituzione

¹ H. C. AGRIPPA, *Opera*, cit., II, p. 552. Si veda M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 260.

² Si veda P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme*, cit., pp. 80-85, 87-88, 91, 96-101, e M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 246-262, in particolare pp. 252-262.

³ Un altro esemplare dell'opera è posseduto dalla Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, segn. Misc.1577.001. ⁴ Si veda P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme*, cit., pp. 94-95.

⁵ Si veda *infra*, p. 24, nota 6.

⁶ Si veda P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme*, cit., p. 95.

⁷ Si veda *ibidem*, e M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 249-250. Si veda C. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965, pp. 90-91 e 163.

⁸ *Index des livres interdits*, cit., I, p. 126. La lettera era già inclusa nella raccolta di scritti di Agrippa pubblicata nel 1529 (oggi *Index Aureliensis* n. 101.870). Si veda M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 246-247, e P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme*, cit., p. 81 nota.

⁹ Su Michel d'Arande si veda *La France de la Renaissance*, cit., pp. 595-597 (Michel d'Arande).

¹⁰ Si veda C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, p. 1970, pp. 85 e 89 nota, e P. ZAMBELLI, *Magic and Radical Reformation*, cit., p. 80. Ringrazio Paola Zambelli per i suoi suggerimenti preziosi.

¹¹ Si veda P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme*, cit., p. 82. Di contro V. PERRONE COMPAGNI, *Astrologia e filosofia occulta in Agrippa*, «Rinascimento», xli, 2001, pp. 93-111, in particolare p. 94 nota. Sulle affinità fra le posizioni religiose di Agrippa e quelle di Lefèvre d'Étaples nel 1526 si veda A. BIONDI, *op. cit.*, pp. 19-20 nota.

¹² P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme*, cit., p. 101.

matrimoniale un carattere più vicino alla concezione di Lutero che a quella di Erasmo, a partire dalla scelta stessa del titolo.¹ Nella dedica a Margherita d'Angoulême, nella quale legge un preciso rapporto col *Tiers Livre* di Rabelais,² Paola Zambelli sottolinea l'adesione di Agrippa alla condanna formulata da Erasmo e da Lutero del preteso celibato ecclesiastico.³ Nella stesura del *De sacramento matrimonii*, in particolare, come ella indica puntualmente, l'umanista di Colonia adottò le idee filogamiche espresse nel *De sacro coniugio* da François Lambert,⁴ un ex-francescano che, passato alla Riforma, era allora particolarmente impegnato nella lotta contro il celibato ecclesiastico.⁵ L'utilizzo, da parte di Agrippa, del *De sacro coniugio* di Lambert, ella sottolinea, non avveniva a caso: in quel tempo infatti egli era profondamente legato da vincoli spirituali e di amicizia all'ex-religioso, tanto da raccomandarlo a Wolfgang Köpfel (Capitone), uno degli esponenti più in vista del movimento riformatore a Strasburgo.⁶ In seguito Celio Secondo Curione, come ella fra presente, nel suo *Pasquillus exstaticus*, avrebbe collocato Lambert, per le sue idee religiose, proprio a fianco di Lefèvre d'Étaples.⁷

Marc Van der Poel, a sua volta, dopo un confronto fra l'*Encomium matrimonii* di Erasmo e il *De sacramento matrimonii* di Agrippa,⁸ mette in evidenza come la filogamia di Agrippa, rispetto a quella di Erasmo, sia di natura completamente diversa⁹ e, in questo tema, individua una inconsueta chiave di lettura degli scritti dell'umanista di Colonia. Nel *De sacramento matrimonii*,¹⁰ come nella lettera al D'Arande,¹¹ e nel *Sermo de vita monastica*,¹² Agrippa conferirebbe infatti alla castità, intesa quale astinenza sessuale, un valore spirituale superiore a quello attribuito al matrimonio.¹³ Questa concezione

¹ Ivi, p. 96.

² P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme*, cit., pp. 79-81.

³ Ivi, p. 81.

⁴ Per il titolo completo e le caratteristiche di questa opera rarissima, pubblicata nel 1524 e dedicata a Francesco I, si veda ivi, p. 86 nota.

⁵ Ivi, pp. 84-86. Sul Lambert, si veda *Pour retrouver François Lambert. Bio-bibliographie et études*, par Pierre Fraenkel et alii, Baden-Baden, Bouxwiller-Koerner, 1987.

⁶ P. ZAMBELLI, *Mariage et luthéranisme*, cit p. 85 e nota. Sulle affinità di pensiero fra Agrippa, Capitone e Lambert e, più in particolare, i loro rapporti personali si veda EADEM, *Magical and Radical Reformation*, cit., pp. 74-75, 78. Si veda inoltre C. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis*, cit., pp. 74, 163, 170-171.

⁷ Ivi, p. 86 e nota.

⁸ M. VAN DER POEL, *Was Agrippa von Nettesheim an Herasmian Humanist?*, in *Acta conventus Neo-Latini Hafniensis*, ed. by R. Schnur et alii, Binghamton, 1994, pp. 969-977. Sulle caratteristiche dell'*Encomium matrimonii*, anche in relazione agli scritti di Agrippa, si veda inoltre IDEM, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 156-158.

⁹ «[...] it must be stressed that mainly on account of Agrippa's extremely negative attitude toward sexuality, his philogamy seems on the whole of a completely different nature from that of Erasmus» (M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 251). Vittoria Perrone Compagni coglie invece una connessione fra il *De sacramento* e l'edizione a stampa del *De nobilitate* (1529) e, in particolare, mette in relazione la filoginia di Agrippa e il tema della filogamia con l'influsso esercitato su di lui da Erasmo e dai suoi seguaci (AGRIPPA, *De occulta*, cit., p. 6 nota).

¹⁰ M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., in particolare, p. 257.

¹¹ Ivi, p. 250.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, pp. 248-251.

poggerebbe, a suo avviso, sulla disapprovazione divina della sessualità, *opinio nova* che Agrippa illustra in dettaglio nel *De originali peccato*, opera scritta probabilmente nel 1518, pubblicata nel 1529,¹ e ripetutamente censurata dopo la prima condanna della Sorbona nel 1544.²

Per concludere, rimane da sottolineare come l'esemplare della *Declamatione*, qui reso noto, faccia parte del legato Martinengo della Biblioteca comunale Queriniana di Brescia.³ In attesa di una più precisa ricognizione sulla sua provenienza, si deve ricordare come, del ramo Cesaresco di questa nobile famiglia bresciana, fecero parte nel Cinquecento, Massimiliano Celso, che nel 1556 fu il primo pastore della Chiesa italiana di Ginevra,⁴ e il fratello Fortunato, al quale Ortensio Lando dedicò nel 1544 il dialogo *In Desiderii Erasmi Roterodami funus*,⁵ menzionandolo fra i più ferventi ammiratori di Erasmo in Italia, insieme, per esempio, con Celio Secondo Curione.⁶

La terza delle edizioni italiane qui presentate, la *Dehortatione de la gentile Teologia*,⁷ è la traduzione della *Dehortatio gentilis theologiae*, pubblicata per la prima volta nella raccolta di testi del 1529.⁸ Marc van der Poel ritiene che Agrippa abbia composto una prima versione dell'orazione dissuasoria durante il breve periodo da lui trascorso a Casale (fine 1515-inizi 1517), presso il marchese del Monferrato, Guglielmo Paleologo.⁹ Il 10 giugno 1526 Agrippa dedicò al vescovo di Bazas,¹⁰ Symphorien Bullioud,¹¹ l'edizione defini-

¹ Ivi, pp. 224-245. Van der Poel fa notare come questa concezione si ritrovi anche nella medievale eresia dei Catari (ivi, pp. 227-228). Vittoria Perrone Compagni afferma che Agrippa, nel formulare questa concezione, era influenzato da Filone di Alessandria (C. AGRIPPA, *De occulta*, cit., pp. 3-53, in particolare p. 5 nota).

² *Index des livres interdits*, cit., I, p. 125 e M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 228.

³ L'esemplare che si conserva a Brescia, nella Biblioteca civica Queriniana, porta sulla legatura moderna di restauro il timbro con la dicitura «Legato Martinengo».

⁴ PH. MCNAIR, *Pietro Martire Vermigli in Italia. Un'anatomia di un'apostasia*, Napoli, Centro Biblico, 1971, trad. it. di IDEM, *Peter Martyr in Italy. An anatomy of Apostasy*, Oxford, Clarendon Press, 1967, pp. 256-257.

⁵ Si veda S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, «Rivista Storica Svizzera», xxiv, 1974, pp. 537-564, in particolare p. 576.

⁶ Ivi, p. 582 e pp. 614-619.

⁷ *Dehortatione de la gentile teologia ad alcuni amici* (H. C. AGRIPPA, *Dehortatione*, cit., c. A iiii, le carte sono però numerate irregolarmente).

⁸ H. C. AGRIPPAE *Dehortatio gentilis theologiae, ad amicos aliquos quondam perorata* (AGRIPPA, *Opera*, cit., II, pp. 502-507, in particolare p. 502). Sulla prima edizione del 1529 si veda M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 24.

⁹ Si veda M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 24-25.

¹⁰ «Reverendo Patri ac Domino, Domino Symphoriano Episcopo Vasatensi [...] Henricus Cornelius Agrippa S. D. [...] e Lugduno, decima Iunii, Anno humanae salutis 1526» (H. C. AGRIPPA, *Opera*, cit., II, *Ep.* IV, 15, pp. 841-842); «Henrico Cornelio Agrippa saluta il reverendo padre e signore Sinforiano vescovo Vasatense, patrone suo osservandissimo [...] in Lione a li X di giugno [...] 1526» (H. C. AGRIPPA, *Dehortatione*, cit., cc. Aii r-v).

¹¹ Si veda M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 24.

tiva del testo, che, anche per ragioni tipografiche, lo studioso legge come sorta di settimo capitolo o appendice del *De triplici ratione cognoscendi Deum*, composto già nel 1516 e pubblicato nella stessa raccolta di testi agrippiani del 1529.¹ Secondo Charles G. Nauert, la *Dehortatio*, opera di grandissimo rilievo pur nella sua brevità, preluderebbe invece piuttosto al *De vanitate*, la cui composizione è iniziata proprio nel 1526.²

La *Dehortatio*, come si legge nella dedicatoria al Bullioud, riportata anche nella traduzione italiana, è una orazione di tipo conviviale, che Agrippa afferma di avere scritto «in risposta ad alcuni [...] amici dehortandoli da li studii de la gentile theologia a la evangelica dottrina». ³ In apertura del testo, dopo avere ricordato come più volte si fosse rifiutato di esporre loro il *Pimander*, che era stato oggetto delle sue lezioni all'università di Pavia nel 1515,⁴ e come, anzi, li avesse esortati a rivolgersi alla lettura di san Paolo,⁵ l'autore proseguiva affermando:

Mi meraviglio grandemente, mi stupisco e coroccio mi che voi i quali sete battigiatene l'evangelio di Christo, i quali sete sacerdoti ne la Chiesa di Dio, dopo il santo battesimo, dopo la sacra Cresma, cercate la cognitione di Dio da gentili, come che l'evangelio non sia sufficiente, e siavi perdonato il peccare in Spirito Santo. Ogniuono che pensa havere notitia di Dio da altro luogo che da l'evangelio, quello veramente bestemia il Spirito santo, la quale bestemia non si rimetto né in questo secolo, né ancho nel futuro.⁶

Miror admodum et stupeo, irascorque, vos qui in Evangelio Christi baptisati estis, qui in Ecclesia Christi sacerdotio fungimini, post sanctum baptismum, post sacrum chrisma, Dei cognitionem ab Ethnicis quaerere, quasi Evangelium mancum sit, et in Spiritum sanctum peccare sit venia; quicunque enim Dei notitiam aliunde quam ab Evangelio parandam putant, ii vere sunt qui Spiritum sanctum incessunt, quae blasphemiam neque in hoc neque in futuro seculo remittitur.⁷

¹ Ivi, p. 24 e nota. Le ragioni di ordine tipografico addotte dal van der Poel non appaiono convincenti a Vittoria Perrone Compagni (V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze, Polistampa, 2005, pp. 69-77, in particolare p. 69).

² C. G. NAUERT, *op. cit.*, p. 96. In merito alla *Dehortatio*, Vittoria Perrone Compagni, scrive: «This stern indictment closes, however, with more balanced views [...], thus anticipating in numerous respects the central motif of the so-called scepticism of the *De vanitate*» (C. AGRIPPA, *De occulta*, cit., pp. 6-7 e nota). Si legga *infra* il brano qui omissso.

³ H. C. AGRIPPA, *Dehortatione*, cit., c. Aiiir. «[...] subito offerebat sese oratio quaedam, sive dicam epistola, quae quondam ad quorundam amicorum improbas preces respondere deliberavi, ac illos gentilis theologiae studiis dehortari ad evangelicam doctrinam» (AGRIPPA, *Opera*, II, cit., *Ep. IV*, 15, p. 841). Si veda M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 24.

⁴ M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., pp. 22-23. L'edizione del *Corpus Hermeticum* letta da Agrippa è quella curata da J. Lefèvre d'Étaples (V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e partianesimo in Agrippa*, cit., pp. 27 e 29 nota).

⁵ C. G. NAUERT, *op. cit.*, p. 208; M. VAN DER POEL, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁶ H. C. AGRIPPA, *Dehortatione*, cit., c. Aiv.

⁷ H. C. AGRIPPA, *Opera*, cit., II, p. 502.

Procedendo dal passo qui sopra riportato, Nauert giunge alla conclusione che, nella *Dehortatio*, «Agrippa [neghi] ogni valore specifico alle dottrine di Ermete o delle Sibille» e non meno a quelle di Platone, Plotino e Proclo e di tutti coloro che «avevano beneficiato del mito neoplatonico della rivelazione esoterica». ¹ Quest'opera conterrebbe invece, come poi il *De vanitate*, un appello alla semplice fede nelle parole della Bibbia. ²

Marc van der Poel afferma, al contrario, che, nella *Dehortatio*, Agrippa non intenderebbe affatto dissuadere gli amici dall'intraprendere lo studio dei testi ermetici: li esorterebbe piuttosto a «purgare» le lettere pagane per incorporarle nella loro esegesi biblica. ³ Egli fa così propria la lettura della *Dehortatio*, avanzata da Vittoria Perrone Compagni ⁴ e propone al lettore il brano seguente, già da lei messo in evidenza: ⁵

Si haec facere poteritis et Ethnicorum literas repurgatas ad Christianam eruditionem transtuleritis et ab Aegyptiis tanquam iniustis possessoribus opima spolia vel clanculum surripientes, illorumque opibus ditati, Ecclesiam Dei locupletaveritis, iam non admodum dissuadeo, sed consulo vobis Ethnicam literaturam. ⁶

Se potrete fare queste cose portate le purgate lettere de Gentili a la Christiana eruditione, e togliendo da Egittii, come da ingiusti possessori, le spoglie opime e dei loro beni ricchiti, dotarete la chiesa di Dio, non già molto vi disconforto, anzi vi consiglio a la gentile letteratura. ⁷

La *Dehortatio* confermerebbe così, secondo Marc van der Poel, la posizione teologica alla quale Agrippa, a suo avviso, rimase di fatto sempre fedele, ovvero che tutti i testi sacri della tradizione ermetica, al pari della teologia ebraica, sono fonti che possono venire utilmente fatte confluire nella teologia cristiana. ⁸

Il sottotitolo, che si legge nel frontespizio della *Dehortatione*: «nella quale si di/mostra, quanto sia utile/ a la anima Christia/na il studio dele/sacre lettere», è un'aggiunta che collega questa traduzione ai canali della propaganda filoriformata, attivi nella penisola alla metà del '500. ⁹ Nell'unico esemplare superstite,

¹ «Agrippa flatly denies any special value to the doctrines of Hermes or the Sybils; and with them fall Plato, Plotinus, and Proclus, and all those who benefited by the Neoplatonic myth of esoteric revelation» (C. G. NAUERT, *op. cit.*, p. 209).

² «Both contain an appeal to simple faith in the words of Bible » (ivi, p. 208). Si veda anche A. PROST, *op. cit.*, pp. 126-127.

³ «In fact, he emphasizes that if his friends incorporate the Hermetic writings into their Biblical exegesis (Agrippa uses the expressive formulation "to clean up the pagan literature until it fits into Christian learning") and thus enrich Christianity, then the study of those pagan texts must not be condemned, but rather greatly appreciated» (M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 25).

⁴ Si veda C. AGRIPPA, *De occulta*, cit., p. 7 nota.

⁵ M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 25.

⁶ H. C. AGRIPPA, *Opera*, cit., II, pp. 506-507.

⁷ H. C. AGRIPPA, *Dehortatione*, cit., c. n.n. Dal confronto con il testo originale, sotto riportato, emergono, nella traduzione, difformità e omissioni.

⁸ M. VAN DER POEL, *op. cit.*, p. 25.

⁹ Rinvio al frontespizio.

che non presenta note di appartenenza o di lettura, la *Dehortatione* appare, fra le tre, come l'edizione di minor pregio, sia sotto il profilo editoriale che tipografico. Se da un lato la traduzione presenta infatti anche forme vernacole di area veneta, dall'altro molti sono i refusi di stampa e, inoltre, le pagine di questo esemplare sono state rilegate senza rispettarne la effettiva successione.¹

Queste traduzioni di Agrippa, per concludere, si collocano decisamente su un terzo livello rispetto alle coeve edizioni in latino e ai volgarizzamenti dotti, menzionati in precedenza, e pongono una serie di interrogativi ai quali non è, per il momento, possibile dare risposte precise. A quali lettori erano destinate? Facevano parte di un progetto di diffusione capillare del suo pensiero? Sono stampe a carattere clandestino, si direbbe, ma non certo stampe popolari nei contenuti, che, viceversa, risultano, come abbiamo visto, complessi da decifrare, fra le righe di una «lingua alchimisticamente peregrina»,² e tra le pieghe di una forma letteraria spesso paradossale. Negli anni centrali del XVI secolo non sembra però scontata, da parte di chi tradusse e dette alle stampe i testi di Agrippa, la necessità di mantenere l'anonimato. Nel 1551, per esempio, Curzio Troiano Navò pubblicò una seconda edizione del *De occulta philosophia*, «libro nefasto» – come aveva scritto Paolo Giovio nel 1546 – «opera che la censura ecclesiastica ha vietato ufficialmente» e «si può trovare solo in casa di uomini irreligiosi». ³ Per ultima si pone la domanda se esistevano e, in tal caso, quali erano i rapporti fra chi promuoveva la stampa di queste sconosciute traduzioni di Agrippa e la cerchia veneziana dei 'poligrafi', vicini a Aretino. Fra loro Ortensio Lando, Niccolò Franco⁴ e Anton Francesco Doni condividevano, come, a suo tempo, ha indicato Paul Grendler, i punti di vista critici sulla «misera Italia»,⁵ espressi da Agrippa nel *De vanitate*: proprio al Doni è attribuita, sebbene in forma dubitativa, una ristampa di questa opera nella traduzione del Domenichi.⁶ Per valutare in modo appropriato l'incidenza del pensiero di Agrippa nell'Italia del '500 si

¹ Per esempio «Vardate e scifatevi, che cercando la potestà e sapientia di Dio da altro luogo, che da esso Dio» (H. C. AGRIPPA, *Dehortatione*, cit., c. A iiiv).

² L'espressione è di P. CAMPORESI *Il libro dei vagabondi*, cit., p. LXXXIV.

³ Si veda P. GIOVIO, *Elogi*, cit., p. 294. «Alium addidit librum *de occulta philosophia* curiosis admodum pestilentem, quod opus ex censura christiana edicto vetitum apud unos impios reperitur » (P. GIOVIO, *Elogia*, cit., c. 63v). L'opera, che, nel 1545, figura nel catalogo dell'inquisitore di Liegi Thierry Hezius, venne condannata per la prima volta dai teologi di Lovanio nel 1546. Si veda *Index des livres interdits*, cit., II, 1986 (*Index de l'Université de Louvain* [1546, 1550, 1558]), pp. 131-132.

⁴ Franco Pignatti mette in evidenza come nel IX dei *Dialoghi piacevoli* (I ed. Venezia, Giolito, 1539) Niccolò Franco abbia fatto largo uso del capitolo LII (*De anima*) del *De vanitate* (N. FRANCO, *Dialoghi piacevoli*, a cura di F. Pignatti, Manziana, Vecchiarelli, 2003, pp. 44, 314-315 note, 316-317 note).

⁵ P. F. GRENDLER, *Critics*, cit., pp. 70-70-103, in particolare pp. 101-103.

⁶ L'edizione del 1549 del *Della vanità* tradotto da Lodovico Domenichi è attribuita in forma dubitativa a Anton Francesco Doni (*Index Aureliensis*, cit., n. 101. 879).

impone quindi, relativamente a questo secolo, una attenta ricognizione delle edizioni italiane dei suoi scritti. Ne potrebbe scaturire, in particolare, una discussione sui rapporti fra eresia e ermetismo, tema che rimane da esplorare, nel '500 religioso italiano, ben oltre i limiti della fortuna dell'umanista di Colonia.¹

¹ Si veda, in tal senso, F. AMBROSINI, *L'eresia di Isabella. Vita di Isabella da Passano, signora della Frattina (1542-1601)*, Milano, Angeli, 2005.

«ECCLESIA, QUARE DORMIS?».
RAIMONDO LULLO E LA MISSIONE LAICALE
PAUL RICHARD BLUM

SUMMARY

Ramon Lull was not only a pioneer of philosophical theology and logic, he also continually devised projects to convert the Moslems and to re-unite schismatic Christian churches. With this aim in mind, he wrote several petitions to the popes of his day, in particular, Boniface VIII. In these petitions Lull employed, on the theoretical level, his well-known logic of axiomatic inferences. On the political plane, not only did he endorse the doctrine of the 'two swords', spiritual and temporal, of the Church, but he also interpreted the latter as the military power and duty of the Church to conquer the Holy Land. Furthermore, Lull appealed to the responsibility of the pope to spread the word of God to all peoples and by all available means; and he warned the Church that lay people would take initiative if it continued to 'sleep', thus foreseeing anti-clerical movements.

NEI primi due anni del pontificato di Bonifacio VIII, 1295-96, Raimondo Lullo si reca continuamente da lui, sia a Roma, sia ad Anagni che a Rieti. Durante questo periodo gli presenta un memoriale per la conversione degli infedeli, «nonostante tante angoscie nel seguire il Papa». ¹ Purtroppo sembra che «il Papa avesse altri problemi». ² Tale proposta fu probabilmente solo un episodio marginale durante quel papato travagliato, ma nella vita instabile del savio, nato e morto a Mallorca (1232-1316), che continuamente si spostava fra la Catalogna, la Francia, Cipro, Gerusalemme e l'Africa del Nord, due anni erano un periodo piuttosto lungo. ³ D'altra parte, visto che

¹ *Vita coetanea*, in E. W. PLATZECK, *Das Leben des seligen Raimund Llull*, Düsseldorf, Patmos, 1964, § 31, p. 167: «Et quamvis multas angustias frequenter sequendo summum Pontificem pateretur, ab intento siquidem nullatenus desinebat». Tutte le traduzioni sono mie.

² Per i dati biografici, cfr. E. W. PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben – seine Werke*, Roma-Düsseldorf, Schwann, 1962, I, p. 26 sgg. e tabella III p. 84; p. 26: «Der Papst hatte andere Sorgen». Ecco un luogo comune nella critica lulliana: cfr. A. LLINARES, *Raymond Lulle, Philosophe de l'action*, Paris, PUF, 1962, p. 109; E. DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XII, Roma, 1971, pp. 146-170: 156: «Bonifacio VIII non poté che prestare un distratto ascolto alle enfatiche proposte di Raimondo Lullo». Similmente T. e J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939, I, p. 247. Sull'interesse dei papi nella crociata, cfr. J. N. HILLGARTH, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, Clarendon, 1971, pp. 74-83.

³ T. S. R. BOASE, *Boniface VIII*, London, Constable, 1933, ne parla solo alle pp. 226 sgg. È curioso notare che S. SCHEIN, *Fideles crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy*

la conversione dei musulmani era, evidentemente, lo scopo principale della vita di Lullo, questa petizione a Bonifacio fu solo uno fra tanti suoi scritti. Il lettore moderno, di conseguenza, corre il rischio di esser distratto dai più di duecento scritti e dalla sua filosofia in genere. In realtà, da grande filosofo, Raimondo Lullo ha concepito una sola idea, che possiamo identificare con lo «Ursatz», secondo l'espressione del suo biografo P. Platzeck: «L'efficiente fa effetto».¹ L'unicità di questa idea non permette di semplificarla, però va notato che la logica e la teologia di Lullo si basano su un concetto di correlazione gnoseologica, ontologica, gerarchica, analogica e linguistica fra gli esseri finiti, e fra questi e il Creatore. L'intuizione di Lullo era che, tramite una tale logica combinatoria, si potesse 'razionalizzare' il discorso teologico in modo che si potesse, anzi dovesse convincere e convertire gli infedeli di ogni genere.

Vorrei ora concentrare l'attenzione sul memoriale presentato a papa Caetani per vedere quali fossero, in questo caso, le aspettative del missionario, e come questa petizione converga con alcuni altri suoi scritti. La *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam*, probabilmente stessa e presentata al papa nel 1295, contiene un intreccio interessante di motivi teologici, filosofici e politici.² Il testo inizia con un avvertimento di natura filosofico-religiosa. Al papa e ai cardinali si rammenta («Advertat sanctitas vestra») che Dio creò gli uomini per conoscerlo, amarlo, onorarlo e venerarlo. Il significato di questa sequenza – dalla conoscenza al culto – dipende dal modo di ottenere l'intelligenza di Dio, su cui Lullo lavorò per tutta la sua vita con le diverse *artes*. Quel che sembrerebbe un luogo comune viene subito trasformato, in modo drammatico, quando l'autore aggiunge, che, purtroppo, la maggioranza degli uomini rimane nell'errore, e ne fa

Land 1274-1314, Oxford, Clarendon, 1998, dopo aver parlato di Lullo (p. 144 sgg.), discute a lungo «The Crusades of Boniface VIII 1295-1303», senza ritornare su Lullo.

¹ PLATZECK, *Das Leben des seligen Raimund Llull*, cit., 1 vol., p. 389: «was ich den Ursatz nennen möchte, in dem alle Wortbedeutungen [...] ihren Grund haben. Er lautet: Wirkendes wirkt Bewirktes». (In latino suonerebbe: *efficiens efficit effectum*).

² Seguo l'edizione di H. WIERUSZOWSKI, *Raymond Lull et l'idée de la cité de Dieu*, «Estudis Franciscans», XLVII, 1935, pp. 87-110, ristampato in EADEM, *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, Storia e Letteratura, 1971, pp. 147-171; per il testo della *Petitio ad Bonifacium*, cfr. ivi, pp. 161-164, d'ora in avanti indicata come *Petitio ad Bonifacium*. Ho numerato i 14 paragrafi di questa edizione. Il riferimento alla *Città di Dio* di Sant'Agostino appare, perciò, fuorviante. Il testo anche in A. S. ATIYA, *The Crusade in the Later Middle Ages*, New York, Kraus, 1970 (ristampa dell'edizione 1938), pp. 487-489. Questa petizione a Bonifacio è quasi identica a quella indirizzata al papa Celestino V, per la quale cfr. ivi, p. 148; vedi, inoltre, *Selected Works of Ramon Llull*, ed. by e A. Bonner, Princeton, Princeton University Press, 1985, II vol., p. 1271, nota 41. Un paragone delle due petizioni in S. GARCÍAS PALOU, *Ramon Llull en la historia del ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 68-70. Per la bibliografia delle opere di Lullo, cfr. *Base de Dades Ramon Llull - Llull DB*: <http://orbita.bib.ub.es/llull/>, in cui, per il catalogo delle opere, è rispettato *Selected Works of Ramon Llull*, cit.

seguire l'invito alle autorità ecclesiastiche alla missione.¹ È lo scopo della stessa creazione a richiedere la cristianizzazione di tutta l'umanità, perché l'esistenza, anzi la sovrabbondanza, dei non-credenti significa un fallimento dell'ordine della creazione, e spetta al papa rimediare.

I rimedi a disposizione del papa sono la natura della stessa Chiesa. Il supplicante coraggioso esorta ad «aprire il tesoro della santa Chiesa», come se l'infedeltà universale fosse causata dall'avidità ecclesiastica. Sarebbe questo tesoro che procurerebbe non soltanto la missione ma, tramite questa, anche «la moltiplicazione del culto divino».² Possiamo quindi dedurre che non mettere a disposizione tale tesoro ai non-credenti spoglierebbe Dio dell'estendersi del culto dovuto. Va notato che Lullo qui pensa in termini quantitativi. Il numero assoluto di quelli che sono cristiani o meno conta per la qualità della religione. Molto più tardi questo dettaglio assumerà un significato diverso quando Niccolò Cusano nel 1453, in occasione della caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi, dirà quasi l'opposto. Nel suo trattato *De pace fidei* sostiene che è proprio la pluralità dei culti delle diverse religioni che serve a moltiplicare la venerazione di Dio. Questo nuovo ragionamento gli era possibile perché il Cusano – partendo pure da certe idee del Lullo – aveva interpretato la pluralità delle religioni come una presupposizione implicita del riconoscimento universale di un Dio unico e trino. Da qui poteva dedurre che l'esistenza di non-cristiani non significasse per sé infedeltà, ma piuttosto l'espressione della volontà di Dio di essere colto in modo pluralistico, così che la pluralità delle religioni significherebbe la moltiplicazione del culto divino.³ Quel che il Mallorchino e il Cusano hanno in comune è la fermezza del credo nell'unità e unicità di Dio che non ammette errore riguardo al compito della Chiesa, che è quello di rendere disponibile la verità a tutti. La rivelazione, e quindi la proclamazione della fede, è al centro dell'interesse della Chiesa.

Osserviamo, inoltre, che in questa argomentazione lulliana 'il tesoro' è un elemento che deve esser usato e attivamente adoperato («ad procurandum»). Da una parte può darsi che Lullo abbia fatto allusione alla parabola delle dieci mine (Lc 19, 11-27), la quale chiama ad operare con i doni del Signore. Dall'altra, ciò è conseguente nella logica lulliana, testé accennata, secondo la quale ogni essere è attivo a suo modo, perché Dio creatore mu-

¹ *Peticio ad Bonifacium*, § 1: «et cum infideles sunt multo plures quam christiani [...] quantum deceret, quod vos [...] aperietis ecclesie sancte thesaurum ad procurandum, quod omnes [...] ad veritatis lucem perveniant».

² Ivi, § 2: «Thesaurus iste quem pro divini cultus multiplicatione ipsis infidelibus dicimus reserandum».

³ NICOLAUS CUSANUS, *De pace fidei*, hrsg. von R. Klibansky, H. Bascour, Hamburg, Meiner, 1959, p. 7. Cfr., inoltre, P. R. BLUM, *Philosophieren in der Renaissance*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004, pp. 157-163.

tua alle cose create la sua efficienza con tutte le altre sue qualità.¹ Se Dio, quindi, ha fondato la Chiesa con certe doti, queste vanno messe in azione, e non lasciate inerti. Lo stesso modello di pensiero ritornerà mezzo secolo più tardi, quando papa Clemente VI, nella bolla *Unigenitus* (1343), giustificherà le indulgenze con riferimento al «tesoro della Chiesa militante», il quale non deve rendere superflua l'effusione della misericordia divina, motivo per cui è stato dato a San Pietro potere di dispensare l'indulgenza delle pene temporali.²

Il rimedio elargito alla chiesa, infatti, questo 'tesoro', è, secondo Lullo, duplice: «*Thesaurus [...] duplex est, spiritualis videlicet et corporalis*» (§ 2). Il tesoro spirituale, ovviamente, sarà la parola, quello corporale, la crociata (§§ 3-4). Queste affermazioni meritano speciale attenzione. In primo luogo, è sorprendente la metafora di 'tesoro spirituale e corporale'; in secondo luogo, le spiegazioni dettagliate comprendono delle implicazioni che rivelano le idee teologiche e politiche che Lullo cerca di comunicare al Papa. Sembra che sia stato Giovanni Crisostomo il primo a distinguere i tesori spirituali da quelli «*quae ad corpora spectant*», distinzione presente anche nell'*Unigenitus*, perché i martiri, di cui parla Crisostomo, continuerebbero ad emettere il fulgore e i raggi della loro gloria. Nella sua visione, tuttavia, il «*thesaurus Ecclesiae*» è esclusivamente quello spirituale.³ Per Lullo, invece, c'è anche un tesoro corporale messo a disposizione della Chiesa.

Ciò significa che Lullo sta intrecciando due metafore diverse, quella del duplice tesoro (di cui la parte spirituale appartiene alla Chiesa) e quella delle due spade. Già nel 1292, in un trattato offerto al papa Niccolò IV, noto come *Libre de Passatge* (Libro della crociata), Lullo aveva usato la metafora delle due spade, ricordando al pontefice che «ci sono due spade, l'una spirituale l'altra corporale»: il papa dovrebbe andare personalmente a convincere i greci scismatici e minacciarli che «se non vogliono unirsi alla Chiesa, dovrebbero perdere la terra ed essere sottomessi alla spada corporale».⁴ Da

¹ Cfr., ad esempio, sull'efficienza divina *ad intra* e *ad extra*, W. A. EULER, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg, Echter, 1995, p. 75. Cfr. *Vita coetanea*, cit., §§ 25 e 38, con la nota 72 di Platzeck, sul concetto dell'«*ociositas*» esclusa dall'essenza di Dio: «*in praedictis et aliis huiusmodi divinis dignitatibus actus proprios esse intrinsecos et e[xt]ernos sine quibus fuissent occiosae etiam ab eterno*» (la congettura «*externos*» è mia).

² H. DENZINGER, A. SCHÖNMEYER (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, ed. 36a, Herder, Barcinonae, 1976, §§ 1025-1026: «*ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti Ecclesiae acquisivit [...] Quem quidem thesaurum [...] per beatum Petrum [...] commisit fidelibus salubriter dispensandum*».

³ S. *Johannes Chrysostomi in SS. Martyres Juveninum et Maximinum sermo panegyricus*, PG 50, coll. 571-572: «*Ejusmodi est thesaurus Ecclesiae [...]. Temporis diuturnae opes, quae ad corpora spectant, facile intereunt. [...] At non sic se res habet in spiritualibus thesauris, de martyris, inquam, qui [...] semper suae gloriae fulgorem emittunt et radios*»; cito la versione latina per comodità tipografica.

⁴ RAIMUNDUS LULLUS, *Quomodo Terra Sancta recuperari potest, Tractatus de modo convertendi*

questo, è chiaro che per Lullo la 'spada corporale' può facilmente trasformarsi da metafora in arma, perché il potere papale non deve rimanere inattivo. Il paragone delle due spade entrò nella dottrina politica cristiana con San Bernardo da Chiaravalle, che aveva spiegato la relazione fra potere politico ed ecclesiastico in questi termini: «Uterque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius et materialis, sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exercendus».¹ Lo stesso papa Bonifacio VIII integrò la dottrina delle due spade nella sua bolla *Unam Sanctam* del 1302, citando San Bernardo quasi alla lettera.² Qui non serve entrare nella discussione sul significato storico-politico della pretesa papale, basti notare che Lullo si ricollega a questa nota dottrina, dandole il significato di un obbligo, «deberet ire». Tutta la teologia lulliana assumeva la forma di transito continuo dalla teoria alla prassi, dallo stato ontologico alla diffusione visibile.

Non è un caso, quindi, che Lullo traduca il *gladius materialis* (oppure *temporalis*) in *gladius corporalis*, perché nel suo pensiero non esistono concetti realistici che rimangono solo concetti senza riconnettersi alle cose reali. Conseguentemente, in un'ulteriore, quasi finale, chiamata alla crociata, il *Liber de fine* del 1305, questa volta destinata al papa, ai cardinali «e gli altri principi del mondo», e ovviamente stesa in occasione dell'elezione di Clemente V, Lullo combina le due metafore, trasformando, in un drammatico appello, il tesoro in spada: «Et ideo, ecclesia, quare dormis, et non laboras, postquam tantus thesaurus est tibi commendatus per spiritualem gladium et etiam per gladium corporalem?».³ La ricchezza della Chiesa mondiale consiste nella fondazione religiosa della sua missione terrena. Uno scritto di pochi anni più tardi, consistente, per la maggior parte, in una discussione controversistica fra Lullo, che qui si caratterizza come «homo christianus arabicus», e un musulmano di nome Homer (Hamar), torna all'allarme, portando il discorso sui tesori ancora più avanti con richiamo esplicito al *De fine*. Qui l'autore implora il papa e i cardinali di preoccuparsi dei «tre tesori

infideles, éd. J. Rambaud-Buhot, Mallorca, Miramar, 1954 (*Raimundi Lulli Opera latina*, fasc. III), pp. 93-112: 100: «ita quod sint ibi duo gladii, unus spiritualis et alius corporalis, et [...] in sua propria persona deberet ire [...] denunciando eis quod, si se noluerint unire cum Ecclesia, oportebit eos terram amittere et gladium corporalem subire». Per una formula simile nel libro *Phantasticus*, del 1311, cfr. P. M. BEATTIE, *Evangelization, Reform and Eschatology: Mission and Crusade in the thought of Ramon Lull*, Thesis Toronto University, 1995, p. 106 sgg.

¹ BERNARDUS CLAREVALLENSIS, *De Consideratione*, l. 4, c. 3, PL 182, 776 C; cito da M. M. CURLEY, *The Conflict between Pope Boniface VIII and King Philip IV, the Fair*, Dissertation Catholic University of America, Washington, 1927, p. 120; cfr. DENZINGER, SCHÖNMETZER, § 870, introd.

² DENZINGER, SCHÖNMETZER, § 873: «In hac eiusque [sc. Petrus Petrique successor] potestate duos esse gladios, spirituales videlicet et temporales».

³ RAIMUNDUS LULLUS, *De fine*, in *Raimundi Lulli Opera latina*, IX vol., Aloisius Madre, Turnholt, Brepols, 1981, pp. 233-291: 268-269, d'ora in avanti indicato con ROL. Cfr. A. GOTTRON, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlin-Leipzig, Rothschild, 1912; il testo, abbreviato, alle pp. 64-93: 73.

della Chiesa, [...] che restano solo in potenza e inerzia». Questi tesori sarebbero alcuni monasteri dove futuri missionari possono studiare le lingue dei non-credenti, poi la fondazione di un ordine cavalleresco unico, e infine l'istituzione della decima per la crociata.¹ Ora le spade ed i tesori convergono nella prassi: la parte spirituale si presenta come istituzione di formazione dei missionari, la parte temporale dovrebbe consistere in un ordine militante – ed ambedue vengono integrati da un tesoro veramente materiale, cioè le finanze.

Questi tre mezzi per il recupero della Terra Santa – lo studio delle lingue, la crociata armata e la decima – figurano anche come le proposte essenziali sia nello scritto a Bonifacio (§§ 3-5), sia in tutti gli altri trattati lulliani riguardanti la conversione dei musulmani. Il tesoro, la spada spirituale, consiste in queste nuove scuole, proprio perché è questo il tesoro che può e deve essere «comunicato» agli infedeli: «*Thesaurus spiritualis potest ipsis infidelibus communicari*», (§ 3). Implicitamente, Lullo slitta dal concetto di comunicazione dello Spirito Santo alla comunicazione / distribuzione del tesoro e poi alla comunicazione linguistica quale base pratica del progetto di missione in cui tutti e tre si ritrovano fusi. Il tesoro corporale (§ 4) consisterebbe nel potere del papa di ordinare a un cardinale di eseguire una crociata «*pro terra sancta laudabiliter acquirenda et acquisita etiam conservanda*» supportata da «certo numero bellatorum», comprese le riserve per sostituire i caduti in guerra.² Checché si possa affermare sulla natura dialogica interculturale del progetto lulliano,³ non c'è dubbio che pensasse alla missione anche in termini militari e strategici.⁴

¹ RAIMUNDUS LULLUS, *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*, in ROL, xxii, 1998, pp. 159-264; 263: «quod dominus Papa et reverendi cardinales intenderent ad tria. Quae sunt thesauri ecclesiae; [...] Et cum haec tria consistant in potentia et in otiositate [...] Tria supra dicta sunt haec, videlicet quod dominus Papa et reverendi cardinales facerent in perpetuum quattuor aut quinque monasteria, in quibus religiosi et saeculares [...] addicerent idioma infidelium. [...] Secundum est, quod de omnibus militibus religiosis [...] fieret alius ordo [...] Tertium est, videlicet quod dominus Papa et reverendi cardinales darent decimam totius ecclesiae ad passagium, quousque Terra sancta fuisset adquisita». In questo luogo la terza proposta implica una parte decima delle proprietà ecclesiastiche.

² *Peticio ad Bonifacium*, p. 161: «quandocumque contiget mori aliquos eorundem [emendazione da *corundem*], totidem vel plures vel pauciores [...] sine dilatazione mittantur».

³ TH. PINDL, *Ramon Llull, protagonista del diálogo intercultural*, «Medievalia» xxvi, 1997, pp. 46-60; IDEM, *Ramon Llull, Protagonist des interkulturellen Dialogs*, in RAMON LULL, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, hrsg. von Theodor Pindl, Stuttgart, Reclam, 1998, pp. 259-306; R. SUGRANYES, *Raymond Lulle: Philosophe et missionnaire*, in *Raymond Lulle. Christianisme, Judaïsme, Islam*, éd. par R. Imbach et alii, Fribourg, Éditions Universitaire, 1986, pp. 9-27: 18: «Aussi Lulle s'oppose-t-il à l'usage de la force pour conquérir les âmes, fort de bonnes raisons théologiques». Cfr. R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle docteur des missions*, («Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft». Supplementa 5), Schöneck/Beckenried, Nouvelle Rev. de Science Missionnaire, 1954.

⁴ HILLGARTH, *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France*, cit., p. 50: «Lull invari-

Lullo aveva sempre in mente ambedue le potenze, e ciò è espresso anche in termini di 'tesoro' finanziario (§ 5). Quel che Lullo sembra intendere è che la tassazione imposta tradizionalmente ai laici in realtà verrebbe investita proprio nel recupero della Terra Santa. Come prima nel *Passatge*, e più tardi nel dialogo con Hamar, Lullo qui non richiede cosa nuova, ma esorta ad impiegare i mezzi a disposizione in modo corretto e non per altri fini.¹ Con ciò, Lullo tocca un tema delicato, visto che lo stesso Bonifacio VIII era stato inviato in Francia da papa Adriano V per soprintendere alla raccolta delle decime della crociata.² Nella bolla *Unam Sanctam* proprio l'esistenza delle decime – compreso il fatto che vengono date ed accettate – diventerà un'indicazione di fatto della supremazia del potere spirituale sopra il potere terreno.³ D'altra parte era la tassazione dei chierici da parte di principi secolari il nodo centrale del conflitto fra i papi di quel tempo e la Francia e l'Inghilterra, conflitto che doveva culminare nella bolla di Bonifacio *Clericis Laicos* del 1296.⁴ Erano, infatti, questi 'i problemi' che inibirono il papa ad impegnarsi nella crociata.⁵ Incontriamo qui, dopo la metafora delle due

ably combined the two aims of missionary endeavour and armed action to recover the Holy Land». Cfr. S. G. PALOU, *Ramon Llull y el Islam*, Palma de Mallorca, Planisi, 1981, pp. 419-438: «Los planes estrategicos de Ramon Llull, trazados para la sujecion del Islam». B. Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, University Press, 1984, pp. 189-199, 225-228. D. URVOY, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'Art de Lull*, Paris, Vrin, 1980, p. 248. BEATTIE, *Evangelization, Reform and Eschatology*, cit. T. MASTNAK, *Crusading Peace. Christendom, the Muslim World, and the Western Political Order*, Berkeley, University of California Press, 2002, p. 224: «Both crusade and mission were means to the same end». Cfr. la *Doctrina pueril* (1274-1276): RAMON LLULL, *Doctrina d'Enfant. Version médiévale du ms. fr. 22933 de la B. N. de Paris*, éd. par A. Llinarès, Paris, Klincksieck, 1969, p. 150: «Saches, fiuz, que les apostres convertirent le monde par predicacion et par espandement de lermes et de sanc, et avec moult de travaux et de grief mort». Contemporaneamente Lullo sembra accettare la violenza soltanto come occasione del martirio nel senso di testimonianza e sofferenza: *Liber contra Antichristum*, in BEATTIE, *Evangelization, Reform and Eschatology*, cit., pp. 218-288: 285-287.

¹ Il *Passatge*, *De modo convertendi*, cit., p. 112, definisce le finanze la materia rispetto alla 'forma' della crociata e aggiunge: «Ecclesia ordinet dare decimam de bonis ecclesiasticis annuatim». Sull'abuso delle decime delle crociate SCHEIN, *Fideles crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, cit., pp. 57 sgg. e 64 sgg.

² DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit., p. 146.

³ «Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione et sanctificatione [...] claris oculis intuemur». Cito da CURLEY, *The Conflict between Pope Boniface VIII and King Philip IV, the Fair*, cit., p. 115. Va notato che Bonifacio fra l'altro riformò la collettorie delle decime: cfr. DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit., p. 166.

⁴ H. WOLTER, *Die Krise des Papsttums*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. Jedin, III, *Die mittelalterliche Kirche*, Freiburg, Herder, 1985, pp. 343-347. DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit., p. 152 sgg.; CURLEY, *The Conflict between Pope Boniface VIII and King Philip IV, the Fair*, cit., pp. 72-87; MASTNAK, *Crusading Peace*, cit., p. 246; BOASE, *Bonifacio VIII*, cit., pp. 131 sgg., connette i due problemi, quello dell'abuso delle decime e quello della tassazione dei beni ecclesiastici.

⁵ DUPRÉ THESEIDER, *Bonifacio VIII*, cit., p. 151 sgg.; SCHEIN, *Fideles crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, cit., pp. 147-162.

spade, un'altra indicazione del fatto che Lullo era ben cosciente delle preoccupazioni d'indirizzo e, generalmente, dei problemi correnti della Chiesa, e che le sue petizioni e proposte, almeno in apparenza, furono conformi alla politica di Bonifacio.¹

Dopo queste richieste fondamentali, Lullo entra in alcuni dettagli: suggerisce un procedimento strategico (§ 6) che va dall'unione delle chiese scismatiche alla cristianizzazione dei tartari pagani, al fine di contrastare l'eventualità che questi fossero convertiti dagli Ebrei o dai Musulmani. Poi Lullo suggerisce (§ 7) di chiedere ai re saraceni di mandare alcune persone colte, con l'intenzione di convertirle, in un ambiente cristiano, certamente adoperando il suo metodo delle ragioni necessarie ed invincibili. Al loro ritorno, questi convertiti avrebbero diffuso la fede cristiana fra i musulmani.

Data questa impostazione, piuttosto sicura di sé e del suo metodo, il supplicante passa alle esortazioni e alle minacce. Egli rammenta alla gerarchia che l'onore connesso con l'ufficio pastorale obbliga a lavorare per il bene del gregge (§ 8). Poi presenta l'esempio di «mundani homines» che hanno lottato per beni temporali e di principi che conducono guerre – fino agli Assassini che non si risparmiano per difendere la loro libertà (§ 9). «Guardate», esclama Lullo, «come i cristiani perdono le terre e l'audacia contro i Saraceni, come la civiltà si rovina ed è negletta da quasi tutti i cristiani, e come i laici protestano contro il clero!». ² Ecco, in questa mia petizione, «l'esempio perfetto di un laico», così continua il missionario, «che si occupa del bene politico che vi risolverà un grosso problema»; e, se non seguite il suo esempio, la causa sarà «la vostra noncuranza». ³

Un ultimo argomento viene rifiutato, cioè che Dio provvederà quando gli piacerà di convertire i non-credenti: è comprensibile che tale fatalismo non possa essere gradito a questo zelante, perché – tornando al paragrafo iniziale – è evidente che la volontà divina, espressa anche nell'esempio di Cristo, è tale che i fedeli vadano nel mondo a propagare il culto vero (§ 12). Scusandosi per la sua brevità (§ 13) e per il suo comportamento – come diremmo anche noi lettori moderni – «nimis presumptuose» il supplicante si offre di essere il primo a farsi mandare nella terra dei saraceni (§ 14). ⁴ Inutile dire che non ebbe successo.

¹ URVOY, *Penser l'Islam*, cit., p. 244: «dans les traités sur la Croissade, il ne conçoit pas autre chose qu'un 'aménagement' des dispositions déjà admises par le Saint Siege».

² *Peticio ad Bonifacium*, § 10, p. 163: «Consideretis etiam si placet, quomodo christiani terras amittunt et audaciam quam contra sarracenos habere solebant et quomodo perit respublica et sunt fere ab omni christiano neglecta et quomodo clamant layci contra clerum». Ho corretto due volte «at» in «et» e «sint» in «sunt» secondo ATIYA, *The Crusade in the Later Middle Ages*, cit., p. 489.

³ Ivi, § 11: «Quare ex predictorum ordinatione haberent [...] exemplum layici ad bona publica procuranda ex quo auferretur grande honus a vobis, cum dampnum et detrimentum christianitatis pro maiori parte vestre negligentie imputetur».

⁴ *Ibidem*: «me paratum [...] primum mitti vel inter primos ad terras sarracenorum».

In questa parte finale della sua petizione, il missionario volontario parla tre volte dei laici: dapprima, sostiene che i laici sono scontenti del clero; poi presenta se stesso e il suo programma come l'iniziativa esemplare di laico; infine, si offre di far da avanguardia nella missione musulmana: un crescendo inquietante. In questo scritto contraddice la sua retorica di sottomissione alle autorità ecclesiastiche e del primato della politica pontificia quando cerca di convincere il papa con la minaccia del laicato ribelle, pronto a prendere l'iniziativa nel momento in cui la Chiesa abbandona il comando divino.

Le varie petizioni provano che il missionario laico era ben informato della situazione politica, geografica e militare. Ma era anche ben cosciente delle implicazioni teoriche. Ciò dimostra il suo libro *Desconort* (sconforto, desolatione), probabilmente steso subito dopo l'esperienza negativa con Bonifacio VIII.¹ È legittimo leggere questo poema come espressione psicologica della delusione del momento. Più informativo, però, è vederlo come complemento alle petizioni, anche perché è un testo piuttosto elaborato.² In questi versi, dialogano Ramon e un eremita, e già il fatto che le strofe in cui parla l'eremita iniziano con l'allocuzione «Ramon» e quelle in cui parla Lullo iniziano con «Neremita» avvisa il lettore che sta leggendo una riflessione dialettica sulla necessità e frustrazione della missione araba. Mi limito a sottolineare un solo tratto. Quando l'eremita spiega che il papa ed i cardinali non vogliono dare ascolto alle richieste di Lullo, perché queste sono impossibili da realizzare, Raimondo sostiene di aver dimostrato nel suo libro *Passatge* che si può e si deve recuperare il Sacro Sepolcro.³ Gli risponde l'eremita: «Raimondo, se l'uomo potesse provare la fede, perderebbe il merito».⁴ Il riferimento alla volontà divina è la risposta, e questa consiste nell'obbligo di onorare Dio, anche a mezzo della ragione, senza curarsi dei meriti.⁵ Al

¹ Secondo HILLGARTH, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, cit., pp. 123 sgg., la data di stesura è 1305, contro E. A. PEERS, *Ramon Lull. A Biography*, London, S.P.C.K., 1929 (rist. anast. New York, Franklin, 1969), p. 265, nota 5, e la maggioranza degli studiosi.

² *Deus amorós: a ta vertut comensa aquest Desconort de R. Lull*, in *Obres de Ramon Lull*, edició original, ed. S. Galmés, Palma de Mallorca, Rims, 1936, XIX vol., tom I, pp. 221-254, d'ora in avanti citato come *Desconort*. L'opera consiste di 69 strofe di 12 versi di endecasillabi con rima unica per strofa; quest'ultima è una forma tipica di poesia araba; cfr. F. ROSENTHAL, *Literatur*, in *Das Vermächtnis des Islam*, hrsg. von J. Schacht und C. E. Bosworth, München, dtv, 1983, II vol., p. 96. Platzek fa il paragone con lo «Streitlied» del medioevo tedesco: cfr. PLATZECK, *Das Leben des seligen Raimund Lull*, cit., p. 99; parafrasi e traduzioni in PEERS, *Ramon Lull. A Biography*, cit., pp. 256-267.

³ *Desconort*, XXIII, 268-276, e XXIV, 277-279: «N ermita: si la fe hom no pogués provar, / doncs los crestians Deus no pogra encolpar / si a los infeels no la volon mostrar / [...] escrit ay lo Passatge on ay mostrat tot clar, / com lo sant Sepulcre se pusca recobrar, / e com hom atrob homens qui vaju preicar / la fe sens paor de mort e qui ho sabion far».

⁴ Ivi, XXV, 289-290: «Ramon: si hom pogues demostrar nostra fe, / hom perdria merit».

⁵ Ivi, XXVI, 303-305 e 311: «Deus creà home, per so quen sia honrat, / qui es pus noble fi e ha mays de altetat / que la fi que hom ha en esser gloriejat / [...] per so que hom aja plena de Deu sa volentat».

centro sta la responsabilità dell'uomo cristiano, e il suo fervore entra in conflitto con le autorità della stessa Chiesa per cui sta lottando.

Ciononostante, il fatto evidente è che Lullo era deluso e desolato. Nello stesso anno, finì anche la sua grande enciclopedia, *Arbor scientiarum*. E, quasi a continuazione del *Desconort*, nel proemio racconta come incontrò un monaco mentre stava cantando del suo sconforto: «In desolatione et fletibus stans Raymundus sub quadam arbore [...] quidam monachus [...] Raymundum cantare audiebat».¹ La tristezza di Raimondo proviene dal mancato successo tanto dei suoi libri, quanto della sua impresa di andare in missione presso i Saraceni, visto che la sua intenzione è sempre di rendere onore al Creatore «et ad reprehendendum illos per quos in hoc mundo est inhonoratus».² Il monaco inteso a consolare Lullo lo invita a scrivere un libro (quello presente) che spieghi i suoi progetti e faccia capire i libri precedenti. Non solo il missionario laico è deciso a continuare i suoi sforzi, ma promette anche di castigare quelli che lo impediscono. Vediamo ciò nell'«albero apostolico».

L'*Arbor scientiae* è composto di sedici 'alberi', nelle cui parti sono topicamente collocati i principi e le categorie dell'essere e del sapere, a cominciare dall'albero 'elementale' fino ad un 'albero delle questioni'. Al centro (no. 8) sta l'«arbor apostolicalis», che per la maggior parte consiste in una teologia speculativa e morale. Le 'radici' di questo albero sono le virtù cardinali e teologiche. Qui Lullo descrive le virtù del papa, di cui giustizia e fede vengono elaborate in modo esemplare, applicando le cosiddette dignità, quali la bontà, la grandezza, la durezza, la potenza, ecc. Leggendo i precedenti scritti lulliani, non possiamo non pensare alle sue esperienze recenti, in modo che tutte le esaltazioni si traducono in una critica piuttosto severa. Il papa, ad esempio, deve avere la fede di San Pietro, di cui è vicario, e allo stesso tempo deve avere una fede «talmente grande che corrisponde alla fede del suo popolo».³ La forza della sua fede deve essere tale da fortificare la fede di ogni uomo. Ecco perché gli è stato dato l'impero romano, perché potesse servirsi del braccio secolare per combattere i nemici della fede. In questo, il papa è chiamato a fare da esempio.⁴ Vediamo tornare i motivi della petizione a Bonifacio: il potere temporale gli è dato, sì, ma per fortificare

¹ RAIMUNDUS LULLUS, *Arbor scientiae*, Lyon, Badius, 1515, f. iiijr a. Cito dall'edizione elettronica della Bibliothèque Nationale de France (<http://gallica.bnf.fr/>). Cfr. F. SANTI, *Arbor apostolicalis. La vita dell'organismo apostolico*, in *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull*, hrsg. von F. Domínguez Reboiras et alii, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 197-205.

² RAIMUNDUS LULLUS, *Arbor scientiae*, cit., f. iiijr b.

³ Ivi, f. lxxv b: «Oportet quod papa habeat magnam fidem. quia fides sancti petri fuit magna. Et oportet quod papa ita magnam fidem habeat: quod fidei sui populi respondeat».

⁴ *Ibidem*: «ut fortitudo illius fortificet fidem cuiuslibet hominis. Ed ideo ordinatio fuit: quod imperium romanum datum fuit pape. ut cum brachio seculari papa foret fortis ad resistendum inimicis fidei. Adhuc fides pape debet esse clara hominibus per sapientiam et per bonum exemplum».

la fede contro gli infedeli. Pecca, quindi, un papa che non si comporti in modo conforme a questi obblighi, soprattutto quello di moltiplicare la fede nel suo gregge: in altre parole, pecca quando rinuncia alla missione: «Et propter hoc malefacit ille papa qui fidem in pluribus ovibus non augmentat. ut sit multum universalis: et quia in illa vivant plures oves. quoniam satis est maior gratia vitae spiritualis quam corporalis».¹ La propaganda della fede del papa è in sé l'unione del dono spirituale e temporale. Secondo la categoria della contrarietà/differenza è ovvio che la fede non ammette differenze – qui ritroviamo l'occasione per ritornare alla concordanza della fede del papa e del popolo. Tale differenza esiste se ci sono uomini che non concordano con la fede del papa: di nuovo, è necessario, allora, combattere coloro che con la loro fede si oppongono al papa, i saraceni e gli ebrei; e, naturalmente, si deve porre fine allo scisma.² Concludendo il trattato sull'ufficio apostolico, Lullo definisce il frutto di questo albero come «salvatio gentium et ordinatum ministerium. ut deus recolatur, intelligatur et ametur, honoretur et ei serviatur plusquam alicui alii». Quindi, la fruttuosità dell'albero apostolico «requirit unam personam comunem: qui sit dei cultor et habeat officium super omnes homines».³ Di nuovo, Lullo si mostra accanito difensore dell'universalità e del ruolo politico del papato, pur con un tono sempre critico e parenetico.

Se diamo uno sguardo alla vita di Raimondo Lullo possiamo osservare che, dopo la sua conversione nel 1263 e la sua intuizione quasi mistica del metodo della sua «ars» nel 1273, dà inizio alla fondazione del collegio Miramar per l'insegnamento delle lingue orientali (1276).⁴ Tra il 1287 e il 1309, per sette volte cerca di contattare i papi (da Onorio IV a Clemente V), ma nel frattempo, e fra tanti altri viaggi, si reca a Tunisi (1292), a Cipro e a Gerusalemme (1301-1302), a Bugia (Tunisia, 1307), e di nuovo a Tunisi e Bugia (1314-1315). Ciò significa, alla luce dei suoi tentativi di convincere i papi e soprattutto Bonifacio VIII, che prima della sua disponibilità di sottomettersi al comando pontificio, e dopo le sue delusioni, aveva lui stesso cominciato «a protestare da laico contro il clero», ed a dare in prima persona quell'esempio che si sarebbe augurato dal papa.

La *Vita coetanea*, dettata da Lullo ad alcuni discepoli, racconta la storia dello schiavo che gli aveva insegnato l'arabo: Lullo, dopo aver picchiato lo

¹ *Ibidem*; si noti che anche qui Lullo argomenta in termini quantitativi.

² Ivi, f. lxvii a: «quoniam una debet esse fides in se et in suo populo. Item papa cum sua fide concordare debet fidem cuiuslibet hominis. Et cum sua fide debet papa esse contra illos: qui sunt contra fidem. ratione cuius contrarietatis conari debet errores destruere: qui sunt seminati inter saracenos tartaros et inter iudeos. [...]. Debet etiam destruere scismata».

³ Ivi, f. lxxxiiiij b.

⁴ Sul contesto storico, cfr. R. I. BURNS, *Christian-Islamic Confrontation in the West. The Thirteenth-Century Dream of Conversion*, «The American Historical Review», LXXVI, 1971, 5, pp. 1386-1434: 1398-1400.

schiavo per qualche blasfemia, viene da lui aggredito e ferito, ma riesce a mandarlo in prigione. Lì ordina di non ucciderlo, mentre si reca in un monastero per pregare e meditare come trattare il suo insegnante diventato nemico. Al suo ritorno, dopo tre giorni scopre che il detenuto si è impiccato. «Allora Raimondo ringraziò Dio, lieto che abbia risparmiato le sue mani innocenti dall'uccidere quel saraceno e liberato dal grave dilemma per il quale lo avevo implorato poco fa». ¹ Fu dopo questo incidente («Post haec», quasi *propter haec*) che Lullo ricevette la rivelazione della sua *Ars generalis*. Naturalmente, questa storia ha funzione emblematica, visto che si trova anche illustrata nell'antica serie di miniature sulla vita di Lullo. ² Credo che non si possa strumentalizzare questo racconto per propagandare il dialogo interculturale pacifico, almeno non senza semplificare il problema di Lullo. Sebbene questa esperienza violenta lo abbia motivato ad ideare il suo sistema strettamente razionale, lui non cessò mai di essere anche un mistico e un uomo di azione. Visto che la sua intuizione essenzialmente trascendente delle dignità di Dio, e la combinatoria delle qualità divine nella creatura, comprende la dialettica di divinità e finitezza, Lullo non si stanca mai di tradurla in azione, anche in azione politica e militare. La sua adesione all'autorità della Chiesa lo spingeva fin troppo a criticarla, e, in ultimo, ad agire indipendentemente da essa, creando così l'idea del laico che si vede in una posizione di responsabilità quando la Chiesa tace. Avendo pregato, per lo più invano, che Dio e la sua Chiesa lo esonerassero da questa responsabilità, Lullo ha impersonato l'*impasse* del tempo di Bonifacio VIII, ed implicitamente preannunciato il movimento laicale, che negherà, non solo nell'ambito delle missioni, l'autorità papale.

¹ *Vita coetanea*, cit., § 13: «Reddidit ergo Raymundus gracias Deo, letus, qui et a nece predicti Sarraceni servaverat manus eius innoxias, et eum a perplexitate illa gravi, pro qua paulo ante ipsum anxius exoraverat, liberaverat».

² Cod. Karlsruhe St. Peter, perg. 92. Cfr. TH. PINDL, *Das Breviculum ex Artibus Raimundi. Ein zeitgenössisches Geschenk an die Königin von Frankreich*, in CH. LOHR ET ALII, *Raimundus Lullus. Zum Dialog der Religionen im Mittelalter*, Akademie-Vorträge 40, Schwerte, Katholische Akademie, 1995, pp. 38-74: 51-54; IDEM, *Raimund Lull, Thomas Le Myésier und die Miniaturen des Breviculum ex artibus Raimundi electum*, in *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr [...] dedicata*, hrsg. von F. Domínguez, Steenbrugis-The Hague, Nijhoff, 1995, pp. 501-516: 508.

‘SU DI UNA STESSA BARCA’:
NICOLA CUSANO
E GIORGIO GEMISTO PLETONE

CESARE CATÀ

SUMMARY

In the works of Cusanus and Plethon two typically fifteenth-century philosophical topics intertwine: the critical rediscovery of Platonic sources and views, and the foundation of a unitary *fides* embracing all human *sapientiae*. However, these authors had profoundly different views on the rediscovery of Platonism as well as on the issue of a *religio universalis*. Cusanus' *concordantia* was based on the Christian concept of an eternal and ineffable truth, to be grasped in conjectures only, while Plethon viewed the universal religion as a sapiential cult transcending all particular beliefs, thus resuming a polytheistic and pagan tradition. This divergence exemplifies the different modalities, both as to sources and approach, of the fifteenth-century Platonic *renovatio* of which Cusanus and Plethon were major interpreters.

ITEMI del 'ritorno a Platone' da parte della riflessione umana, e della ricerca di una *fides*, nella quale le varie *sapientiae* possano confluire in una definitiva sintesi, caratterizzano, in modo vario e attraverso differenti voci, una parte importante della filosofia europea del Quattrocento. Tali tematiche portanti sono andate sovente intersecandosi, nel momento in cui la fondazione della *una fides* ha posto le proprie basi su di una feconda riscoperta delle tradizioni platoniche: come nello straordinario caso di Marsilio Ficino – il quale, scrivendo una tappa essenziale della cultura occidentale, concepì la visione di una *pia philosophia* che, da Zarathustra ed Ermete Trismegisto, giungesse fino alla Rivelazione cristiana attraverso Platone e i suoi successori –, o nel caso della *concordia* universale teorizzata da Pico della Mirandola.

Questo legame fondativo fra la riscoperta di Platone e la ricerca della *una fides* si manifesta fortemente anche nel grande sistema filosofico di Nicola Cusano, trovando forse nel Cardinale la sua espressione speculativa più compiuta. È interessante notare come la concezione cusaniana di una 'fede universale', che accomuni tutte le genti della terra in un'unica *religio* – concezione in cui Cusano, attraverso i principi della sua filosofia, dà forma a un irenismo profondamente *sui generis*¹ – sia abissalmente divaricata, rispetto

¹ Per un approccio al concetto della *una religio* in Cusano, è utile vedere, fra i molti studi: M. SEIDLMAYER, «Una religio in rituum varietate», *Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Kues*, «Archiv für Kulturgeschichte», xxxvi, 1954, pp. 145-207; J. QUILLET, *L'irénisme dans la rencontre*

alla concezione della *una fides* concepita da Giorgio Gemisto Pletone: misteriosa e decisiva personalità intellettuale che per molti versi inaugurò la rinascita platonica nel Quattrocento europeo,¹ aprendo la strada per il cammino filosofico-culturale compiuto da Ficino.

Fra Cusano e Pletone, queste due grandiose, quanto difformi personalità della filosofia rinascimentale, si danno dunque una comunanza di temi fondanti e una radicale distanza di prospettive. Tentare una *comparatio* fra i due su questo punto può risultare prezioso, anzitutto, in quanto può gettare luce sui rapporti 'sotterranei' e indiretti che, come sovente nel Rinascimento, legano questi due intellettuali; in secondo luogo, in quanto può mostrare come il tema della ricerca di *una fides*, pur nella varietà affatto difforme delle sue espressioni, sia un tema caratterizzante la filosofia rinascimentale, correlatamente al ritorno alle fonti e ai messaggi platonici fiorito in questo periodo.²

Nicola Cusano e Giorgio Gemisto Pletone, come vedremo, dovettero incontrarsi realmente nell'inverno del 1438, in un momento cruciale per le vite di entrambi – e che attraverso di loro sarebbe risultato decisivo anche per il corso del pensiero occidentale.

L'idea della *una religio* teorizzata dal Cusano va compresa alla luce dei principi della sua filosofia, essendo tale idea non altro che un'espressione (una 'contrazione', direbbe Cusano) di quel 'pensiero unico', come lo ha chiamato Jaspers,³ che pervade il suo sistema filosofico nei ventiquattro anni del suo svolgersi: dal *De docta ignorantia* del 1440, al *De Apice theoriae* del 1464, anno della sua fine terrestre. Come Cusano verrà man mano approfondendo con i suoi scritti, il principio primo, Dio, è in ultima analisi *posse ipsum*, 'potere stesso': assoluta *aequalitas* in cui sono complicati tutti gli enti, che si esplicano nel mondo. In quanto assoluta eguaglianza, coincidenza di atto e potenza, il principio, nella sua infinità, è inattingibile dalla *mens*.

I principi della filosofia cusana trovano una loro espressione e applicazione, relativamente al tema della *una religio*, nell'opera *De pace fidei*, che il Cardinale compose nel 1453.

des cultures. Les figures de la sapientia et le projet de concile universel des religions chez Nicolas de Cues, in *Actas del v Congreso Internacional de filosofía medieval*, Madrid, 1979, pp. 1139-1149; J. E. BIECHLER, *Interreligious dialogue*, in *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, a cura di C. M. Bellitto et alii, New York, 2004, pp. 270-296.

¹ Per uno sguardo globale sulla figura di Pletone, rimando ai seguenti studi, che tengo presente per le notizie e le considerazioni qui esposte: F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956; C. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The last of the Hellenes*, Oxford, 1986; W. BLUM, *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im byzantinischen Reich (1355-1452)*, Stuttgart, 1988.

² Per un quadro della presenza neoplatonica nel Rinascimento, cfr. *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, a cura di P. Prini, Roma, 1993.

³ Cfr. lo straordinario studio, ancora attualissimo, di K. JASPERS, *Nicolaus Cusanus*, München, 1964, edito in Italia nel volume *I grandi filosofi*, Torino, 1978, pp. 844-1036.

L'infinità di Dio si esplica – contraendosi finitamente – nell'universo, che dunque è non altro che il principio stesso, contratto. La più perfetta delle contrazioni, benché irrimediabilmente finita, è quella antropologica, la quale compendia in sé tutte le cose: in tal senso (un senso per nulla pichiano) l'*humanitas* è per Cusano un 'microcosmo'.¹

Nella imperfezione della sua finitudine contratta, l'uomo non può mai pervenire al principio che agogna come sua origine perduta, Dio. A sanare l'abisso di una irrimediabile distanza che si darebbe tra l'uomo e il principio è, nel sistema cusano, la figura del Nazzareno: contratto senza limitazioni, *veritas* assoluta scevra di ogni finitudine, in quanto, a un tempo, umano e divino, Cristo è unito a Dio come suo Verbo. Nel sistema cusano, Cristo diviene così il modello antropologico in grado di connettere finito e infinito: egli è la 'porta', la *ianua* nel senso evangelico dell'espressione,² per il rapporto umano con Dio.³

Giacché ogni cosa è ontologicamente contrazione del principio, ogni cosa partecipa del Verbo come della più reale essenza cui essa tende. In particolare, l'uomo, nella sua strutturale tensione alla verità-felicità, trova in Cristo il compimento delle sue aspirazioni.

La concezione della *una religio*, attraverso cui Cusano dà forma al suo irenismo, deriva direttamente da tali principi metafisici. Come ha acutamente mostrato Cesare Vasoli, il platonismo medievale, da cui Cusano trae le sue teorie facendosene luminosissimo interprete, e la concezione della *una religio in rituum varietate*, da questi espressa nel *De pace fidei*, sono strutturalmente connessi.⁴ L'*una fides* di Cusano, potremmo dire, è una *explicatio* della sua brillantissima riattualizzazione delle fonti platoniche – che nel caso cusano si identificano in primo luogo con quelle procliane, attraverso l'essenziale mediazione di Eckhart e della sua scuola.⁵

Le varie *sapientiae* e credenze umane sono per Cusano *quaedam loquutiones Verbi Dei sive rationis aeternae*; il Verbo divino si esplica in modo vario e limitato nelle cose molteplici: similmente, l'unica *religio* assoluta si esprime finitamente, in modo contratto, in tutte le credenze empiriche. Dio è il *posse ipsum* assoluto; esso non è concepibile in sé, ma solo attraverso 'congetturre', ci dice Cusano: similmente, nessuna *scientia* finita esaurisce l'essenza della vera *religio*, essendo soltanto una limitata – ma valida, viva e positiva – espressione dell'assoluto ineffabile.

¹ Cfr. N. CUSANO, *De pace fidei*, *Opera Omnia*, VII, 6, §§ 16 sgg.

² Cfr. Gv, 10, 1-18

³ Cfr. N. CUSANO, *De pace fidei*, cit., 5, §§ 13-16

⁴ Cfr. C. VASOLI, *L'ecumenismo di Niccolò da Cusa*, «Archivio di Filosofia», III, 1964, pp. 9-51.

⁵ Mi riferisco, in particolare, al Commento di Bertoldo di Moosburg alla *Theologia Platonica* di Proclo, che ebbe un ruolo fondamentale nella ricezione platonica da parte di Cusano. Il *corpus* procliano conosciuto da Cusano fu letto dal Cardinale nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke.

Come ogni uomo è una 'prospettiva' (*conjectura*) finita nei confronti del principio, così ogni credenza lo è nei confronti dell'unica *religio*: ne è una contrazione. È in questo senso che Cusano può affermare che vi è una *religio in rituum varietate*: seppure in forme differenti, in maniere inadeguate e inconsapevoli, ogni religione adora imperfettamente l'unico Dio. Il *Deus absconditus* si è rivelato, contraendosi differentemente in vari momenti del tempo e dello spazio.¹

La fede, intesa unicamente nella sua essenza, seppur espressa in forme differenti, viene così interpretata come principio della pace: nessuna religione può vantare la propria, indiscutibile *veritas absoluta*, in quanto essa è inattuabile, quale *vera religio*; ogni espressione umana ne è un'immagine inadeguata. Ogni uomo è infinitamente distante dall'infinito, e dunque abbiamo tutti torto, in ogni caso: questo principio essenziale della filosofia di Cusano diviene nel *De pace fidei* il motivo per asserire che nessuna religione finita è perfetta.

Tuttavia non si banalizzi e confonda, come ha voluto qualche critico miope, questa concezione di Cusano con quella di una *religio* naturale, in base alla quale tutte le credenze umane sarebbero immagini equivalenti e indifferenti. Cusano è l'opposto del relativismo illuminista. Ogni *religio* è inadeguata immagine della vera *fides*, in quanto la *veritas* inattuabile è proprio la religione cristiana: ortodossa, vera e formata.²

Cusano ha paragonato la verità divina a un cerchio, rispetto al quale la ricerca umana è simile a un poligono inscritto in esso: il quale può approssimarvisi progressivamente, moltiplicando i suoi lati, senza tuttavia poter mai coincidervi. Tale cerchio, per Cusano, non è un'astratta realtà indifferente o ideale, una sorta di noumenico concetto-limite non sostanziale: è bensì Gesù di Nazareth, contrazione incontratta, via, verità e vita. Allo stesso modo, il cerchio cui ogni religione (compresa la stessa religione cristiana, in quanto Chiesa *in itinere*) tenta di approssimarsi, è il Verbo di Cristo.

In tutte le religioni non cristiane, vi sono dunque per Cusano i germi di quello che Giustino aveva chiamato *λόγος σπερματικός*, il Verbo di Dio disseminato in ogni creatura; ogni credenza è *naturaliter christiana*, implicitamente (complicativamente) connotata dalla ricerca del Verbo di Cristo. È su questi fondamenti che Cusano, esprimendo tale concezione in suoi numerosi e magnifici *sermones*, potrà fondare una fede davvero *catholica*, in un concetto di ecumene che non possiede un carattere semplicemente interconfessionale – bensì universale.³ Ogni credente, quale che sia il suo credo, è implicitamente cristiano: in quanto ogni credere è una *explicatio* finita di quella *veritas* infinita che è complicata nel Verbo.

¹ Cfr. N. CUSANO, *De pace fidei*, cit., 1, §§ 5-7.

² Cfr. N. CUSANO, *De pace fidei*, cit., 16, §§ 58-60.

³ Sull'ecumenismo di Cusano, cfr. P. DURAŌ, *O Ecumenismo de Nicolau de Cusa*, «Revista portuguesa de filosofia», v, 20, 1964, pp. 385-500.

Come è stato giustamente notato da Graziella Vescovini, l'idea di *una religio*, propria di Cusano, «è dunque fondata sulla concezione della fede che ha per fulcro la visione antropologica di Cristo Mediatore», la quale prende le mosse da «una riflessione filosofica fortemente permeata di elementi derivanti dalle filosofie neoplatoniche antiche e medievali»; in particolare «dall'idea di Dio unità o uno, infinito, onnipotente, inattingibile in sé, alterità assoluta ma anche partecipata, complicazione che è esplicita contraendosi nelle determinazioni universali e particolari, ma sostanzialmente inconoscibile in sé». ¹

Così Cusano poteva ritornare alle fonti platoniche e neoplatoniche per teorizzare, nella metà del Quattrocento, una concezione della *religio* universale che unisse tutte le *sapientiae* umane: tale *una religio* è per Cusano quella cristiana, inattingibile in sé, ed esplicantesi nelle forme finite dei vari riti. I riti, nei confronti del messaggio cristiano, sono ciò che le comprensioni umane sono nei confronti di Dio: congetture inadeguate e positive dell'unica e medesima *veritas* ineffabile. Tale è il profondo concetto di *concordantia universalis* che Cusano fonda nel suo dialogo *De pace fidei* nel 1453, attraverso la visione di *una religio* indeterminabile e impossedibile dall'uomo, in quanto rimandante a un'*aequalitas* inattingibile dalla *mens*.

La stesura del dialogo *De pace fidei* viene terminata da Cusano nel settembre del 1453. ² Quattro mesi prima, il 29 di giugno, Costantinopoli era caduta sotto l'assalto turco – la storia faceva così apparire come un'astratta utopia l'irenismo che Cusano fondava con la sua filosofia.

Mentre Nicola riattualizzava dei principi neoplatonici per concepire come *sola defensio* della Cristianità un confronto dottrinale sullo sfondo dell'unica, inattingibile *veritas*, il suo amico fraterno Enea Silvio Piccolomini, poi papa Pio II, da un lato caldeggiava una soluzione diversa e più immediata: una crociata di difesa contro coloro che minacciavano di disgregare la cristianità medievale; dall'altro lato portava avanti un estremo tentativo diplomatico, come ci dimostra quell'alto esempio di letteratura politica che è la sua celebre lettera al Sultano.

È in questo periodo, estremamente critico per la Cristianità, che Nicola Cusano, in qualità di vescovo di Bressanone, compone e predica i suoi sermoni più belli, quasi fossero l'ultima testimonianza di un mondo drammaticamente vacillante.

Quindici anni prima, con il concilio di Ferrara-Firenze del 1438-39, vi era stato senza dubbio il più compiuto tentativo di costituire una unità fra la Chiesa di Roma e quella orientale, al fine di fronteggiare l'attacco turco: affinché non avvenisse ciò che accadde in quel 29 maggio del '53.

¹ G. F. VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, Torino, 1998, p. 116.

² Per la biografia del Cusano, faccio riferimento a E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie*, Münster, 1964, e K. FLASCH, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit*, Stuttgart, 2004.

È in quell'occasione, in quel fondamentale tentativo diplomatico-culturale di riunire le due Chiese (tentativo che la storia avrebbe vastamente disatteso), un quindicennio prima della composizione del *De pace fidei*, che il destino terreno di Nicola Cusano si incrocia con quello di Giorgio Gemisto Pletone.

Cusano, come è noto, ripudiata la causa conciliarista, era stato eletto dalla minoranza dei conciliari di Basilea, dai vescovi di Digne e di Oporto, a far parte della delegazione papale che, nell'agosto del 1438, fece vela da Venezia alla volta di Costantinopoli; la delegazione aveva una missione ben precisa e decisiva per le sorti della Cristianità: preparare il terreno per quello che avrebbe dovuto essere, in Occidente, il momento di riconciliazione delle due Chiese, attraverso la conferenza di Ferrara.

L'otto di febbraio dello stesso anno, infatti, la delegazione di cui fa parte Cusano fa ritorno in Italia; assieme a quella delegazione che approda a Venezia ve ne è ora un'altra: quella dell'Imperatore Giovanni VIII Paleologo; con lui, vi sono il Patriarca di Costantinopoli – e uno stuolo favoloso dei più grandi sapienti provenienti dalla Chiesa d'Oriente. Fra questi, ve ne è uno la cui fama era già giunta in Occidente, per la sua conoscenza di Platone e dei misteri: è Giorgio Gemisto, chiamato Pletone, che arriva sulle coste italiane alla venerabile età di circa ottant'anni.

Dunque, non solo Cusano e Pletone si troveranno senza dubbio, prima a Costantinopoli e poi nel Concilio ferrarese, a discutere allo stesso tavolo delle sorti della Cristianità: essi trascorrono anche insieme varie settimane, viaggiando sulla stessa barca, la barca che da Costantinopoli sta veleggiando verso Venezia nell'inverno del 1438. È lecito pensare che nel tragitto quei due sapienti abbiano parlato, scambiandosi idee; di certo, i loro sguardi gravidi di *sapientia* si incrociarono, mentre la nave lambiva il Mediterraneo.

Per entrambi, quello sarà un viaggio decisivo. È in quel viaggio che Cusano, come ci testimonia lui stesso nella lettera dedicatoria al Cardinal Cesari ni che chiude il *De docta ignorantia*,¹ riceve l'intuizione che guiderà da quel momento la sua intera esistenza, la sua attività politica e la sua scrittura, dando origine alla sua opera. È l'intuizione in base alla quale Cusano, osservando il mare da quella nave, intuisce che così come vi è una sproporzione irrimediabile fra lo sguardo e l'infinitudine della acque, similmente la mente umana può comprendere Dio solo nella consapevolezza di non poterlo comprendere, in una 'dotta ignoranza'.

È in quel momento che Cusano – diplomatico, uomo di Chiesa, giurista, matematico e letterato – diviene un filosofo; «[...] quosque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum», scrive Nicola, «ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatem incorruptibilem humaniter scibilem».²

¹ Cfr. N. CUSANO, *De docta ignorantia, Opera Omnia*, 1, Heidelberg, 1932, p. 163.

² *Ibidem*.

Questa intuizione, ricevuta su quella nave di ritorno da Costantinopoli, è la scaturigine di un sistema filosofico che sarà una delle tappe essenziali del pensiero occidentale: l'opera cusaniana.

Di ritorno dal suo viaggio, infatti, Cusano, dopo aver atteso ai suoi impegni diplomatico-ecclesiastici durante il Concilio, si dedicherà profondamente alla stesura di un'opera filosofica avente per oggetto proprio l'intuizione da lui ricevuta per mare: il *De docta ignorantia*, terminata a Kues il 12 febbraio del 1440.

La medesima nave che ospita l'epocale intuizione cusaniana conduce Pletone a un appuntamento decisivo con la storia del pensiero occidentale. Tale appuntamento non è costituito, come potrebbe immaginarsi, dalle discussioni del Concilio – bensì dalle attività intellettuali nelle quali Giorgio Gemisto dovette intrattenersi a margine delle conferenze conciliari.

Il Concilio, che prese le mosse a Ferrara, si trasferì poi, causa la peste, a Firenze, dominio allora di Cosimo il Vecchio, per terminarvi il 25 agosto del 1439. Esso non ebbe in realtà profondi risultati, né diplomatici, né teologici; ne scaturirono anzi semplicemente pochi e inconcludenti accordi formali fra le due Chiese¹ (cosa che l'attacco turco, come abbiamo visto, avrebbe di lì a poco drammaticamente dimostrato).

In realtà, l'importanza epocale di quel Concilio si ebbe per motivi indiretti, e anzitutto a opera di Giorgio Gemisto. Il Concilio favorì un forte e importante scambio di testi e di idee fra le differenti tradizioni e, attraverso Pletone, esso significò l'avvio di una straordinaria *renovatio*, a partire dallo svelamento di testi e fonti platoniche.

Nel celebre proemio del suo straordinario commento a Plotino, edito a stampa nel 1492, Marsilio Ficino narra come l'interesse che lo condusse agli studi platonici avesse la sua origine proprio nel 1439, durante il Concilio di Firenze. È un quell'occasione, ci dice Ficino, che Cosimo il Vecchio ebbe l'occasione di ascoltare le lezioni di un grande e venerato filosofo greco: Giorgio Gemisto, detto Pletone. Ascoltandolo parlare dei misteri platonici, Cosimo avrebbe concepito l'idea di fondare a Firenze una nuova accademia, ispirata a quei principi. A guidare tale accademia sarebbe stato chiamato da Cosimo, nel 1463, il giovane Ficino – il quale intraprese quell'opera di straordinario ritorno a Platone e alla sua tradizione, che conosciamo essere uno dei momenti essenziali della cultura occidentale.

Esso trova dunque la sua scaturigine, come l'intuizione cusaniana, in quel viaggio intrapreso da Pletone da Costantinopoli a Venezia nell'inverno del '38. Trasportati su quella nave, vi sono i due attori principali della rinascita platonica europea del Quattrocento.

¹ Sul concilio di Ferrara-Firenze e le sue vicende, cfr. J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959; e *Firenze e il Concilio del 1439*, a cura di P. Viti, Firenze, 1994.

Le idee che Gemisto seminava sul suolo italico, e che avrebbero fatto fiorire l'Accademia a Firenze, come in altre città della Penisola, prendevano le mosse da fonti platoniche nuove, rispetto a quelle circolate e lette in Occidente da Petrarca a Cusano. Fonti che allargavano incredibilmente lo sguardo sull'opera di Platone, e che collegavano gli scritti platonici a una tradizione più ampia: dai componimenti apocrifi zoroastriani fino ai Neoplatonici – secondo una concezione che leggeva la linea di continuità di una lunga tradizione sapienziale unitaria: una *pia philosophia*, come avrebbe detto Ficino tesaurizzando questa lezione.

All'inizio di tale linea di continuità vi erano per Gemisto gli *Oracula Chaldaica*, da lui attribuiti ai discendenti di Zarathustra, e gli scritti ermetici; di qui la linea sarebbe proseguita con Orfeo, Aglaofemo, Pitagora, Filolao e Platone, per giungere sino ai Neoplatonici.

Tale concezione di Gemisto, fitta di accenti misterici, avrebbe innestato un forte ritorno all'opera platonica; su tale ritorno Pletone deve aver fondato la sua idea di una fede universale, in cui tutte le genti umane avrebbero dovuto ritrovarsi. L'espressione di Gemisto 'fratelli in Platone', in effetti, fa cenno propriamente a tale idea. E anche il suo titolo, 'Pletone', con un gioco di parole richiamante il suo vero nome, 'Gemisto', vuole riferirsi alla continuità rispetto alla tradizione di cui egli intende essere interprete nel presente, 'quasi lui fosse un nuovo Platone', come dirà ancora Ficino: *quasi Platonem alterum*.

Decisivo, per tale ritorno alle fonti platoniche, è un opuscolo che Gemisto compose a Firenze, il *De differentiis*, avente per oggetto le distinzioni fra Aristotele e Platone.¹ Questo scritto assume un'importanza radicale, sia per quanto concerne la nostra comprensione di Pletone (che si basa su pochissimi suoi scritti, sovente difficilmente districabili dalla leggenda che lo avvolge); sia perché tale scritto diede inizio a quel vasto dibattito relativo alla contrapposizione fra Aristotele e Platone, che è uno dei momenti essenziali della cultura europea del Quattrocento.

Se osserviamo tale dibattito, vediamo come esso coinvolse acerrimi avversari e fedelissimi discepoli di Pletone, attorno ai temi da questi sollevati nel suo scritto; si pensi agli interventi di Giorgio Scholarios Gennadio, di Giorgio di Trebisonda, o del Cardinal Bessarione: i primi due compose- ro opuscoli sull'argomento con intento squisitamente controversistico nei confronti di Pletone, il terzo per difendere le sue tesi.²

¹ Su tale scritto, estremamente importante sia per comprendere Pletone che per la storia del platonismo medievale, cfr. B. LAGARDE, *Le De Differentiis de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, «Byzantion», XLIII, 1973, pp. 312-343; M. NERI, *Giorgio Gemisto Pletone. De Differentiis*, Rimini, 2000.

² Per un approfondimento del tema, rimando all'ottimo intervento di S. GENTILE, *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'Umanesimo fiorentino*, in *Firenze e il Concilio del 1439*, cit., pp. 813-832.

Con il *De differentiis*, Pletone intendeva anzitutto emendare i latini dalla nefanda interpretazione che Averroè aveva fornito di Aristotele introducendo nello Stagirita errori non suoi (come la mortalità dell'anima), o facendo sì che questi fosse preferito a Platone. Gemisto afferma con forza, rifacendosi a fonti fino a quel momento ignorate, la superiorità decisiva di Platone: secondo uno schema contrappositivo, rispetto ad Aristotele, che sarebbe così divenuto classico nel Rinascimento.¹

Ciò che Gemisto aveva in mente non era semplicemente un'opera storico-filosofica di chiarimento delle fonti platoniche: egli prendeva le mosse dal *De differentiis* per affermare il suo grandioso progetto di una *fides* in grado di unire tutte le genti umane. Egli intendeva far rinascere l'antico pensare ellenico, le cui origini egli individuava in Zoroastro, *priscus theologus*,² e che sarebbe giunto in Grecia dalla Persia con Pitagora, arrivando a Platone.

Paradossalmente Pletone, questo sapiente giunto in Europa da Bisanzio al seguito della delegazione il cui scopo era unificare le due Chiese, teorizza una riforma spirituale atta a liberare la religione dal peso della Chiesa bizantina, riportandola a un culto originario, pagano, politeista e sincretico. Inoltre, la sua riforma doveva investire anche l'organizzazione statale e sociale, in particolare il despotato di Morea. Tale era per Pletone la soluzione rispetto all'avanzata turca; una soluzione del tutto alternativa rispetto a quella della unificazione delle due Chiese (una soluzione che prevedeva di trascenderle, non di unificarle), e come quella drammaticamente disillusa.

Il progetto di una spiritualità platonica sapienziale, in grado di condurre a una vasta riforma, doveva essere compiutamente espresso da Pletone in un suo trattato, le *Leggi*, il quale «fu in gran parte distrutto dall'odio teologico»,³ come dice Garin: l'odio del suo avversario Giorgio Scholarios, il quale, divenuto patriarca di Costantinopoli con il nome di Gennadio, mandò al rogo l'opera di Gemisto, tacciandola di politeismo pagano, e risparmiandone solo la parte finale, per testimoniare la fondatezza della sua accusa. Dai frammenti pervenutici, possiamo scorgere un grande progetto politico-spirituale, in base al quale gli uomini avrebbero abbandonato le religioni, per seguire l'originale culto sapienziale della *prisca theologia*. Pletone delineava una sorta di politeismo ispirato ai principi procliani, in cui al di sopra dei vari dèi vi era il Dio-sole onnipotente, avente cura degli uomini, garante della immortalità delle anime.

¹ Sul tema, cfr. C. VASOLI, *La rinascita platonica e le polemiche antiaristoteliche*, in S. RONCHEY et alii, *Sul ritorno di Pletone. Un filosofo a Rimini*, Rimini, 2003, pp. 43-67.

² Sul legame fra Gemisto e Zarathustra, interessante l'intervento di A. PANAINO, *Da Zoroastro a Pletone: la Prisca Sapienza: persistenza e sviluppi*, in *Sul ritorno di Pletone. Un filosofo a Rimini*, cit., pp. 188-204.

³ E. GARIN, *La cultura filosofica nel Rinascimento italiano*, Firenze, 1992, p. 100.

La *una fides* teorizzata da Pletone, e che tanta fortuna avrà nel pensiero rinascimentale, consiste in un trascendimento delle religioni particolari, per tornare a una spiritualità sapienziale originaria. Si noti l'apparente vicinanza, e l'effettivo, abissale distacco rispetto a Cusano: non vi è per Gemisto una *veritas* unica che ogni credenza esprime implicitamente; bensì una sepolta tradizione da riscoprire, abbandonando le deviazioni (in primo luogo la fede cristiana) cui si è giunti. Pletone profetizzava così il tramonto di ogni religione, attraverso un ritorno alla originaria teologia platonica. «Il suo difendere l'ortodossia», come nota DeBolt, «fu in realtà una difesa della sua eterodossia».¹

La posizione di Gemisto – che come vediamo condivide con Cusano la riscoperta del messaggio platonico per la teorizzazione di *una fides*, ma con tutt'altri esiti – è ben esemplificata da una testimonianza polemica di Giorgio di Trebisonda; la quale può altresì condurci a vedere come fra il Cusano e Pletone vi siano stati altri, indiretti punti di contatto.

«Io stesso, quand'egli venne al Concilio di Firenze assieme ai Greci, l'ho sentito affermare che il mondo intero, di lì a pochi anni, avrebbe aderito a un'unica religione universale [...]. E quando io gli chiesi: "Quella di Cristo o quella di Maometto?"» – ci racconta Giorgio di Trebisonda a proposito di Pletone – «egli rispose: "Nessuna delle due, bensì una simile a quella dei Gentili". Fui così schifato da tali parole, che da allora l'ho sempre odiato, l'ho sempre considerato una vipera velenosa, e non ho più voluto vederlo o ascoltarlo».²

Questa testimonianza del Trapezunzio è assai importante sotto due punti di vista: anzitutto in quanto, filtrata dallo sguardo polemico di un cristiano che aveva già un suo vasto retroterra platonico-aristotelico,³ ci restituisce una cifra della concezione della *una religio* di Pletone; in secondo luogo, in quanto ci mostra un altro punto di contatto indiretto fra Gemisto e Cusano. Infatti, il rapporto che il Cardinale di Kues intrattenne con il Trapezunzio fu profondo:⁴ Giorgio dedicò al Cusano la sua traduzione del *Parmenide* platonico, che lo stesso Cardinale gli aveva commissionato negli ultimi mesi del 1458. Giorgio avrebbe atteso a tale traduzione, la prima versione latina del dialogo, spinto dalla sete del Cusano di conoscere lo scritto che varie fonti procliane definivano il momento più alto della teologia platonica.

Così, Cusano e Giorgio di Trebisonda furono, per usare l'espressione di Gemisto, 'fratelli in Platone': li unì un'appassionata ricerca del verace mes-

¹ C. D. DE BOLT, *George Gemistos Plethon on God: Heterodoxy in Defence of Orthodoxy*, University of Oklahoma, in <http://bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediDebo.htm>

² G. DI TREBISONDA, *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, III, XIX, Venezia, 1523; cfr. C. M. WOODHOUSE, *op. cit.*, p. 13.

³ Per la figura del Trapezunzio e la sua familiarità con la lingua ellenica e alcune fonti platoniche e aristoteliche, rimando allo studio di J. MONFASANI, *George of Trebizond: a Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, 1976.

⁴ Cfr. lo studio di I. RUOCCO, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il Cardinale Cusano*, Firenze, 2003.

saggio platonico, che Cusano reinterpreterà nella sua opera. Tale fratellanza, tuttavia, è fundamentalmente differente rispetto a quella concepita da Pletone. Ce lo dimostra la celeberrima invettiva, appena osservata, del Trapezunzio – il quale, come Cusano, non può considerare come vera *fides* che quella cristiana.

Il paganesimo di Pletone, che condurrà Gennadio a bruciare le *Leggi* composte da Gemisto sulla scorta delle idee platoniche, è individuato anche dal Trapezunzio nella idea di *una religio* esposta da Pletone al Concilio. Il ritorno a Platone del Trapezunzio, tutt'uno con quello cusaniiano, possiede così un senso convergente e opposto rispetto a quello portato in quegli anni in Italia da Pletone: in quanto la *una fides* che Cusano faceva propria sulla scorta delle *sue* fonti platoniche è abissalmente distante dalla concezione di *una fides* espressa da Gemisto con la *sua* visione del messaggio platonico.

Con Cusano e Pletone, dunque, assistiamo, negli stessi anni, a un *revival* del messaggio platonico, per teorizzare una sola *religio* in grado di unire tutte le genti: ma con esiti opposti, e con un differente utilizzo delle fonti platoniche. Per meglio dire: Cusano e Pletone ci mostrano come nel Quattrocento vi siano state almeno due distinte riscoperte platoniche, che verranno incrociandosi polemicamente, giungendo a differenti concezioni dell'*una fides* in cui far confluire ogni *sapientia*.

Altro punto di importante contatto indiretto fra Cusano e Pletone è il signore cui il nome di Pletone sarà indissolubilmente legato: Sigismondo Pandolfo Malatesta di Rimini.¹ In quella che sarebbe risultata l'impresa terminale della sua formidabile vita, ossia l'assedio alla cittadella di Mistra,² Sigismondo ritrova e fa portare via con sé le spoglie mortali del filosofo Giorgio Gemisto Pletone, cui il Signore di Rimini era fortemente legato per oscuri, misteriosi (e misterici) motivi.

Al suo ritorno in Italia nel 1465, tredici anni dopo la morte di Gemisto, Sigismondo fa rinchiudere le sue spoglie in una delle arcate sulla fiancata destra del Tempio Malatestiano. Dalla sua disfatta in Morea, Sigismondo riporta le spoglie di Gemisto come unico, preziosissimo bottino. Tale cura del signore di Rimini tradisce un forte legame fra questi e Pletone; in molti hanno voluto vedere nello stesso Tempio Malatestiano non pochi riferimenti alle dottrine misteriche pletoniane.³ In ogni caso, il legame fra i due è certo e profondo.

¹ Per il rapporto fra Pletone e Sigismondo, cfr. S. RONCHEY, *Giorgio Gemisto Pletone e i Malatesta*, in *Sul ritorno di Pletone*, cit., pp. 12-26.

² Su questa impresa di Sigismondo, cfr. G. SORANZO, *Sigismondo Pandolfo Malatesta in Morea e le vicende del suo dominio*, «Atti e memorie di Storia Patria per le province di Romagna», s. IV, VIII, 1917-1918, pp. 211-280.

³ Cfr. M. BERTOZZI, *Giorgio Gemisto Pletone e il mito del paganesimo antico: dal Concilio di Ferrara al Tempio Malatestiano di Rimini*, in *Sul ritorno di Pletone*, cit., pp. 115-132.

A questo proposito, giova notare come Sigismondo Pandolfo Malatesta, in perenne lotta con il Papato per le più svariate questioni, subisse nel 1462 un processo, che si concluse con la sua condanna, e la 'bruciatura in effigie', ossia il rogo di suoi manichini a grandezza naturale. A istruire e portare a termine tale processo, su indicazione di Pio II, fu il cardinale Nicola Cusano.¹

È affascinante come la danza del destino, che aveva fatto ritrovare su di una stessa nave Cusano e Pletone nei momenti cruciali della loro vita, ora conduca il primo a condannare a una morte simbolica colui che aveva deciso di conservare le spoglie del secondo. Ma, soprattutto, è interessante notare come Cusano dovette certo condividere il giudizio nei confronti di Sigismondo, espresso dal suo amico, nonché Pontefice, Pio II, dal quale prende le mosse l'accusa per il processo da lui istruito; un giudizio fortemente connesso con il legame di Sigismondo con Pletone.

Il giudizio di Enea Silvio Piccolomini nei confronti del signore di Rimini è tremendo; lo chiama 'disonore dell'Italia e vergogna del secolo', accusandolo di eresia, stupro, incesto, adulterio e assassinio.² Ciò che muove Enea Silvio contro Sigismondo non è dissimile dall' 'odio teologico' che conduce Gennadio a bruciare le sue *Leggi* a Costantinopoli: un rogo bizantino cui fa da contraltare nella Chiesa latina il rogo delle effigi di Sigismondo, fatte bruciare – per mano di Cusano – da Pio II.

Quello che spingeva Cusano e Piccolomini contro Sigismondo, infatti, più di tutte le tremende accuse mossegli, era l'aver trasformato una chiesa cristiana in un tempio pagano: facendo della chiesa di San Francesco un covo «di infedeli adoratori di demoni»³ – giudizio che si sarebbe certo inasprito, nel sapere come in quella chiesa cristiana Sigismondo aveva posto a riposare il più pagano dei filosofi platonici, Gemisto detto Pletone.

Ciò che, ancor prima di quella deposizione, Enea Silvio e Cusano non stentavano a vedere nelle simbologie misteriche del Tempio di Sigismondo, erano teorie che prescindevano da quella *veritas* che Cusano aveva posto come fondamento della pace nella fede: teorie che, tornando a Platone, conducevano su lidi eterodossi, politeisti e pagani;⁴ laddove tale ritorno aveva significato invece per il Cardinale una più profonda comprensione del messaggio cristiano.

I contatti biografici indiretti fra Cusano e Pletone – il viaggio da Costantinopoli a Venezia nel '38; il Concilio di Ferrara-Firenze; la polemica di

¹ Per un quadro della intera vicenda, cfr. E. GAETA, *La leggenda di Sigismondo Malatesta*, in *Studi Malatestiani*, Roma, 1978, pp. 159-196.

² Cfr. E. S. PICCOLOMINI, *I Commentari*, a cura di L. Totaro, Milano, 1984, pp. 365-369.

³ *Ibidem*.

⁴ Sulle simbologie pletoniane nel Tempio malatestiano, cfr. M. CENTANNI, *Misteri pagani nel Tempio Malatestiano*, in *Sul ritorno di Pletone*, cit., pp. 133-156.

Giorgio di Trebisonda; le invettive di Pio II contro Sigismondo e il processo contro questi istruito dallo stesso Cusano – sono paralleli a un dato storico-filosofico importante, che emerge dalla *comparatio* fra il Cardinale e il filosofo greco: Pletone, da un lato, e Cusano, dall'altro, furono i decisivi punti di partenza, nel cuore del Quattrocento europeo, per un ritorno ai messaggi platonici e neoplatonici. Tali ritorni, richiamantisi a differenti fonti, sfociarono in un'identica, ma opposta, concezione di *una fides* come possibilità di unificare tutte le genti della terra in una *sapientia* comune.

Ma se quest'ultimo principio, in Pletone, significò l'idea di una radicale riforma politico-spirituale che trascendesse la Cristianità, giungendo a una religione pagana basata sulla teologia platonica, in Cusano quella stessa teologia fu la base per la costituzione di un sistema in cui il messaggio cristiano venne posto quale *veritas* implicita di ogni ricerca e credenza umane, nella diversità delle loro espressioni, concependo *una religio in rituum varietate*.

La *renovatio*, che nella cultura occidentale si ebbe con la rinascita platonica nel xv secolo, trova dunque in Cusano e Pletone due essenziali, fondamentalmente distinti, punti di partenza, sfocianti in due divaricate visioni della *una fides* in cui tutti gli uomini avrebbero potuto affratellarsi. In questo senso possiamo affermare, modificando il filosofema cusaniaco, che Pletone e Cusano concepirono *una religio in Platonis varietate*.

Comprendiamo più profondamente, dall'osservazione dei due cammini distinti compiuti da questo principio, il legame fra la riscoperta di Platone e la ricerca di un'unità nella *sapientia*, che caratterizza essenzialmente la cultura del Rinascimento europeo. Riscoperta che tanto in Cusano quanto in Pletone assumerà la forma di una presa di distacco polemica rispetto alle fonti aristoteliche della Scolastica.

Cusano e Pletone, queste due figure intellettuali così grandiose e così diverse, si ritrovarono sulla stessa barca, nell'inverno del '38, proprio nel momento in cui, storicamente, la riscoperta platonica, tramite loro, avrebbe impresso una svolta decisiva alla cultura europea. E, ripensando Platone, entrambi, oppostamente, avrebbero cercato con il proprio pensiero di dire essenzialmente che tutti gli uomini (come loro in quel momento) sono 'su di una stessa barca', uniti e coinvolti in un'unica *fides* in quanto esseri umani.

THE ARGUMENTS AGAINST THE IMMORTALITY OF THE SOUL IN *DE IMMORTALITATE ANIMORUM* OF GIROLAMO CARDANO*

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE

SUMMARY

De immortalitate animorum (1545) was Girolamo Cardano's personal contribution to the controversy sparked by Pietro Pomponazzi's *De immortalitate animae* (1516). Although Cardano did not deny a certain kind of immortality based on the survival of the active or agent intellect, the first two chapters of his book were entirely devoted to an exhaustive list of arguments against immortality. This article focuses on these two chapters and analyses the structure of the arguments, the differences between them and their sources.

Hierosme Cardan, l'un des plus raffinés athéistes que le monde porta jamais, avoit le tymbre de la cervelle aussi feslé comme la conscience tarée: cet extravagant escrit au livre de l'immortalité de l'ame des propositions tres impies et tres sottes touchant la distinction des esprits entre les hommes.¹

DESPITE the peculiarities of his theological thought, Cardano cannot be considered an atheist; nor can he be identified as a supporter of mortalism in his doctrine of the soul.² Indeed, if we analyse the content of *De immortalitate animorum*,³ which François Garasse seems to be referring

* I would like to express my hearty thanks to Jill Kraye and Guido Giglioni for their invaluable assistance in reading and improving the English of this article.

¹ F. GARASSE, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Etat et aux bonnes mœurs, combattue et renversée par le P. François Garassus*, Paris, par S. Chappelet, 1624, pp. 24-25.

² See A. INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980, pp. 1-78; IDEM, *Cardano tra De sapientia e De immortalitate animorum. Ipotesi per una periodizzazione*, in *Girolamo Cardano, le opere, le fonti, la vita*, ed. M. Baldi, G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 61-79; I. MACLEAN, *Cardano on the Immortality of the Soul*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, ed. M. Baldi, G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 191-207.

³ Written in 1543 and published in 1545, when Cardano was 46 years old, this book precedes the encyclopedic works he produced in the 1550s (*De subtilitate*, *De rerum varietate*): *Hieronymi Cardani medici Mediolanensis liber de immortalitate animorum*, Lugduni, apud Seb. Gryphum, 1545. There is a recent critical edition: G. CARDANO, *De immortalitate animorum*, ed. J. M. García Valverde, Milano, FrancoAngeli, 2006. I cite the pages of my new edition, henceforth abbreviated as *DIA*.

to in the passage above, we can easily see that its argumentative structure is conceived as a response to Pomponazzi in precisely the fields that he himself had set as the limits of his investigation: Aristotelian philosophy and natural reason. In spite of this, when, approximately one century later, authors such as Garasse or Marin Mersenne denounced dangerous doctrines concerning the soul from the point of view of tradition and good Christian customs, they included both Cardano and Pomponazzi in the group of the philosophers who *de facto* denied immortality. Mersenne, for example, attacks Cardano in these terms:

Je ne veux pas maintenant discourir de l'immortalité de l'ame, de laquelle il parle si indignement au livre qu'il a fait de ce sujet, que j'ay honte quand il me souvient de ses resveries: comme quand il fait la question, si la creance de l'immortalité sert à l'homme pour vivre vertueusement, et dit tout ce qui luy vient en l'esprit, afin de persuader que cela ne sert de rien, bien qu'il se cache tant qu'il peut dans l'ancre de son venin comme la seche, de peur d'estre reconnu pour athee.¹

From this short passage, we can already see that the two initial chapters of *De immortalitate animorum*, containing an extensive list of objections against the immortality of the individual soul, have been taken as a clear expression of Cardano's own opinion on the topic. This misunderstanding applies not only to Mersenne. In *Theophrastus Redivivus*,² Cardano is placed in the company of the libertines of the seventeenth century as an opponent of the immortality of the soul. In this work, an exemplary document of libertinism, there are numerous references to *De immortalitate*, drawn, with only a few exceptions, from the first two chapters. The anonymous author extracts many arguments against immortality and attributes them to Cardano himself. He does not, however, mention Cardano's entrenched opposition to Alexander of Aphrodisias and to Pomponazzi regarding the interpretation of Aristotelian texts, nor does he refer to Cardano's criticism of the Averroists or to the theory of the reincarnation of the active intellect championed by him.

To be sure, *De immortalitate* is not an orthodox work. The views expressed by Cardano on immortality produced suspicion and controversy among the censors of his time. On the frontispiece of the copy of *De consolatione* (Nuremberg, 1544) held in the General Library of the University of Seville, a censor has written: «Caute lege ubi agit de immortalitate animae ne Ecclesiae doctrinam et philosophicas demonstrationes enervet».³ We should keep in mind that the type of individual immortality defended by Cardano

¹ M. MERSENNE, *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps: combattue et renversée de point en point... par F. Marin Mersenne*, Paris, par P. Bilaine, 1624, pp. 223-224.

² See J. M. GARCÍA VALVERDE, *El De immortalitate animorum de G. Cardano en la tradición libertina: su presencia en el Theophrastus redivivus*, «Historia Philosophica», III, 2005, pp. 29-45.

³ See G. CARDANO, *Mi vida*, ed. F. Socas, Madrid, Alianza Universidad, 1991, p. 155 note.

obliterates the survival after death of memories, experiences accumulated throughout one's own life and even acquired knowledge. All this vanishes, together with the passive intellect. What remains – the active intellect – is a pure and impassive principle that does not preserve any sign of its stay in the body during an individual's mortal life.

Chapter 11 of *De immortalitate animorum* represents, as it were, the Gordian knot of Cardano's treatise, and it is worth running through the main points.¹ First, Cardano believes that, from perspective of human reason, the Aristotelian arguments in favour of the immortality of the soul are logically superior to those of Plato (which Cardano has already refuted in chapter 3). Second, Cardano's demonstrative strategy is based on the hermeneutical assumption that Aristotle's works contain all we need in order to assess his position concerning the immortality of the soul and that a close and accurate reading of these texts provides the interpreter with strong arguments in favour of immortality. Having adopted this point of view, Cardano must necessarily confront the alternative readings by Alexander of Aphrodisias, Averroes and Pomponazzi. More specifically, the crux of the matter becomes the correct interpretation of the Aristotelian notion of the active intellect. In particular, Cardano rejects Averroes's theory both of the immortality of the passive intellect and of the unicity of the active intellect. For Cardano, the passive intellect is mortal, while the active intellect is immortal but nevertheless constitutive of the individual thinking subject. Moreover, adopting the Aristotelian position as the best interpretative framework demands the acceptance of the eternity of the world (along with the ensuing eternal succession of the members of any given species) and the rejection of the existence of the infinite in actuality. Given these premises, the only tenable stance, for Cardano, is to assume the existence of a finite number of active intellects which are constantly reincarnated in human bodies. (In Cardano's opinion, this Pythagorean doctrine, purged of all the inappropriate overlapping between animal and human souls, is an original and integral part of the Aristotelian theory of the soul.) Consequently, the core of Cardano's position is that there is an active intellect inside each one of us, constantly developing as an intrinsic principle of intellectual activity, but without either the personal memories and individual awareness that are retained by the passive intellect or its liaisons with the body and the external world. So, the kind of immortality of the soul that can be accepted on Aristotelian grounds, simply relying on his writings (and we have no other option if we wish to follow the path of reason), is one which presupposes the individual survival of impersonal minds who have lost any connection with the material universe. Therefore, contrary to Christian dogma, they cannot be pun-

¹ *DIA*, pp. 334-351.

ished or rewarded for their conduct in this world,¹ since it would be absurd to give blame or credit to a cognitive principle that lacks memory and is not aware of its own actions.

It should not come as a surprise, then, that Cardano's writings have frequently been censured. Yet, when criticisms are directed at him for being an atheist or for denying the immortality of the soul, it is necessary to point out that these accusations do not do justice to a man who never explicitly voiced such views and who, for all his efforts to demonstrate the immortality of the soul, stated at the end of his life that he could not rationally explain his faith in it: «Animos scio esse immortales, modo nescio».²

In spite of this evidence, we should note that there are some elements of *De immortalitate* which seem to support the interpretation of those who, reading between the lines, have maintained that Cardano obliquely denied the survival of the soul. This was the reading, for example, of the author of *Theophrastus redivivus*, as well as of Mersenne and Garasse. One thing is clear: it is difficult to find in the entire history of the philosophy another work which presents such an exhaustive list of proofs against the immortality of the soul, set out in such great detail and depth, with so great a deployment of rational arguments. This is why Cardano's catalogue attracted the curiosity and attention of all those seventeenth-century thinkers who denied the immortality of soul. In addition, both the structure of the work and the development of its chapters seem to support this interpretation. Although Cardano's procedure of addressing the question, by first expounding arguments against immortality and then refuting them, is reminiscent of the medieval dialectical method, there are several features in *De immortalitate* which lend it an air of ambiguity. First, even though the arguments are expounded in the first two chapters of the work, they are not refuted until the end of the treatise, in Chapter 12. Therefore, the two initial chapters can be readily detached from the rest and used independently, as in *Theophrastus redivivus*. Second, the reader of *De immortalitate* comes to realize that Cardano was more interested in expounding the arguments against the immortality than in refuting them. Chapter 12 (containing all the refutations) does not make a very strong impression: it is quite dense, often confused and in general difficult to read. Cardano, furthermore, does not give any explicit indication of the specific arguments which he is refuting, though these are carefully enumerated in the first two chapters, which are clearer and more rhetorical in style. Finally, although Cardano devotes an entire chapter to re-

¹ See A. INGEGNO, *Cardano tra De sapientia e De immortalitate animorum. Ipotesi per una periodizzazione*, in *Girolamo Cardano, le opere, le fonti, la vita*, cit., p. 77; *DIA*, pp. 44-79.

² G. CARDANO, *De propria vita*, in *Opera omnia*, Lugduni, I. A. Huguetan & M. A. Ravaud, 1663, I, p. 49a.

futing these arguments, some are not discussed, others are tacitly accepted and many are simply used in favour of his theory of the active intellect's reincarnation. And Cardano does not usually remain within the limits of orthodoxy when discussing these arguments.

For those concerned with the immortality of the soul, this attitude was evidence enough to enrol Cardano among the sceptics or the mortalists, or at least among those who cunningly abused arguments against the immortality of the soul (a technique that had apparently also been used by the author of *Theophrastus redivivus*). It seems appropriate, therefore, to analyse the first chapter of *De immortalitate*. In it we find 54 clearly differentiated and enumerated arguments against the immortality of the soul or against the orthodox Christian belief in individual immortality. In addition, I shall also examine the beginning of the second chapter, which contains two further arguments. In these two chapters Cardano reveals the premises of his own conception of immortality, and we can also find there almost the totality of Cardano's ideas concerning this delicate question, many of which recur in his later works.

The beginning of the treatise sets out, in an expressive manner, its focus. The first sentence starts with two adverbs of time which move the question of immortality onto an historical plane: «Saepe ac diu dubitatum est an animus hic noster immortalis atque incorruptibilis est, velut divinum aliquod numen, an potius, ut reliquorum omnium animantium, morti obnoxius cum ipso corpore simul intereat.»¹ The point at issue is whether our soul possesses some distinctive feature that separates it from the souls of other mortal living beings; and whether, on the basis of this feature (which is obviously a divine sign), one can affirm its immortality. Not only do we need to determine whether the human soul is immortal or not, but also, if the answer is affirmative, we must address a second question: «Atque si supersit, et illud etiam dubium est, an omnibus hominibus unum atque idem existat, velut uno sole cuncta collucent: an potius distributus pro uniuscuiusque mortalis corpore, ut totidem animi sint, quot etiam homines?».² In addition, if the principle from which our souls are derived is indeed similar to the sun, we should consider whether it is possible that they are plural in nature, despite their unitary origin. On the other hand, is the immortality of the soul secured by the mere fact that its principle is immortal? «Cum vero principium unum sit, atque immortale, quod in nobis etiam est, an ipsum perpetuum simul?».³ If we distinguish souls from their principle, just as we distinguish the sun from its light, the immortal nature of the cause does not necessarily remain in the effect: the light of the sun, for example, spreads throughout the whole earth, but it can be corrupted if certain earthly circumstances occur.

¹ DIA, p. 111.

² Ibidem, p. 112.

³ Ibidem.

Starting from these premises, Cardano puts forward a long series of arguments which come from a diverse range of sources. Many of them had already been mentioned, explained and refuted by Thomas Aquinas. Others derived from the writings of Alexander of Aphrodisias and were afterwards taken up by Pomponazzi. Some have an unmistakably Lucretian tone. Still others originated in the Averroist tradition. Cardano's account of these arguments is not very well structured; and, as in other parts of the treatise, there is a lack of continuity. Sometimes there are two or three arguments dealing with the same topic, and often there is no connection between one argument and another. Certain questions are discussed twice. As has already been noted, the arguments are enumerated in the first two chapters (both in the 1545 edition and in the 1663 edition by Charles Spon), but not in Chapter 12, which contains Cardano's refutations. The reader therefore is forced to resort continually to first section of the treatise in order to identify the specific argument that Cardano is refuting in the final section.

Disorder and discontinuities apart, it is interesting to study the content of these arguments in some detail, since they provide us with a good deal of information about the immortality of the soul. Following Pomponazzi, Cardano, in the majority of arguments, emphasizes the contradictions between the idea of the human soul's immortality and the nature of Aristotelian philosophy. For example, in the second argument, he says that human immortality presupposes an unacceptable distortion of the universal order: if what is immortal is considered divine, since «immortal» and «divine» seem to be interchangeable terms, then we will be forced to admit that there are more gods in the sublunar than in the celestial sphere. It is well known, however, that in the hierarchy of the universe the more perfect order contains fewer individuals than the more imperfect one, and that the supreme order contains a single individual, God, who is the most perfect being in an absolute sense.

The survival of the soul after death also goes against the internal logic of Aristotelian physics. From this perspective, argument 16 is of a crucial importance for the development of the treatise, since it is here that Cardano elaborates his theory of the active intellect's reincarnation. He does so, in part, as an attempt to resolve the difficulty, raised in this argument, which arises from the eternity of the world, a basic tenet of Aristotle's physics and metaphysics. If the world is eternal and human souls are immortal, then it is necessary to admit the existence in actuality of an infinite number of souls, and even the possibility that this infinite number is continually increasing. Both the eternity of the world and the eternity of the human species presuppose that the quantity of souls which are born at the same time as the body but do not perish along with it is infinite in actuality – in other words, these souls really exist some place. But Aristotle himself had

already demonstrated that an infinite in actuality leads to absurd consequences.

This is not the place to analyse the solution which Cardano gave to this serious obstacle to the immortality of the soul.¹ It should be pointed out, however, that the problem raised by this argument was much debated at the time and during the Middle Ages. So, for instance, Thomas Aquinas introduced this argument in his own list of objections to the immortality of the soul:

Adhuc. Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes aeternitatem mundi, ponere quod animae humanae in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab aeterno, motus fuit ab aeterno. Ergo et generatio est aeterna. Sed si generatio est aeterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animae mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile: nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est aeternus, quod animae non remaneant multae post mortem.²

Discussions of the problem continued among medieval and Renaissance Averroists. Bruno Nardi referred to it when treating the dispute between the fifteenth-century Byzantine émigrés Cardinal Bessarion and George of Trebizond:

Coll'idea platonica del numero determinato delle anime che, discese ognuna nel proprio corpo, se ne separano per tornare ad unirsi ad altri corpi, in un ciclo eterno di transmigrazioni, taluni pensavano si potesse risolvere la difficoltà, che gli averroisti facevano a chi riteneva le anime moltiplicate col numero dei corpi e immortali. Se infatti il mondo, per Aristotele, è eterno, ed eterna la specie umana, bisognerebbe ammettere un numero infinito in atto di anime separate dai loro corpi. Di questa difficoltà s'era fatto forte anche il Bessarione, come abbiamo visto, per dar ragione ad Averroè nell'interpretazione del pensiero d'Aristotele. [...] Tutto quello che Giorgio di Trebisonda e S. Tommaso spacciano come dottrina di Aristotele, dice ancora il Cardinal Bessarione, è dottrina particolare della nostra fede e niente ha a che fare coll'aristotelismo. E non mi farebbe meraviglia, aggiunge il Bessarione, se di questo passo s'arrivasse a trovare in Aristotele il dogma dell'incarnazione, della passione e della resurrezione di Cristo, e a profanare in tal modo i più santi misteri della nostra fede.³

Cardano was evidently aware of this debate and participated in it through his original interpretation of Aristotelian psychology. He was, of course, writing under the influence of Pomponazzi. But Pomponazzi, at least in this question, was arguing in a similar way to Bessarion, maintaining that the immortality of the soul was a question that belonged to the domain of

¹ See *supra*, p. 59.

² THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, II, 80, n. 4.

³ B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 436.

the faith, since if we use natural reason to address it, as Thomas Aquinas had done, we enter very dangerous territory.

Other objections brought up by Cardano were aimed at stressing the difficulties produced by the immortality of the soul in combination with two fundamental principles of Aristotelian psychology: the unity of the soul and its formal character. The separation of the soul from the body, although it occurs at the moment of the dissolution of the hylemorphic compound, nevertheless also raises awkward questions, some of which are analysed, for example, in argument 3: since the instrument of the soul's activity are the senses, which are corruptible, if the soul survives after death and its separation from the physical body, it will be idle or perhaps it will undergo a radical change in its essential activity. In all likelihood, Cardano is thinking here of Pomponazzi, who, speaking on this question, claims:

Minor autem patet tum ex Aristotele dicente: Si intelligere est phantasia aut non sine phantasia, non contingit ipsum separari, tum quia, si separabilis esset, vel non haberet operationem et sic otiaretur vel haberet et sic sine phantasmate operaretur, quod est contra maiorem demonstratam.¹

When Pomponazzi put this reason forward as a serious obstacle to the possibility of the soul's separate existence, he surely had in mind Alexander of Aphrodisias's position. Alexander, in effect, denied the separable nature of the human soul, among other reasons, because, as Cardano notes here, it lacks an activity which can be done without the necessary aid of the body: «And if it is not possible to find any activity of the soul that is independent of an organic movement, then is clear that the soul belongs to the body and is inseparable. It would be certainly pointless for the soul to be separate, since it could not exercise by itself none of the activities that it owns».² Alexander, like Pomponazzi, regarded intellectual activity as one of the operations linked to the body, since it requires images from the senses. The objection introduced here by Cardano had a long historical trajectory, and the fact that Thomas Aquinas, in the thirteenth century, had to respond to it, starting from his own ideological premises, is a sign of its importance. For example, in the *Summa contra Gentiles*, after stating that faculties of the soul such as the vegetative and the sensitive cannot exist without the body, he says with regard to the intellect:

Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et me-

¹ P. POMPONAZZI, *De immort. an.*, 9, p. 44d; ed. V. Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 1999, p. 47.

² ALEXANDER OF APHRODISIAS, *De an.*, 12, 20-23.

morativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus.¹

Like Pomponazzi, Thomas Aquinas recognized that support for this idea could be found in those passages in which Aristotle claims that the human intellect depends on the sensitive soul. For Thomas, this difficulty could only be overcome if one way of understanding – dependent on the sensitive faculty – was postulated when the intellective soul was in the body, and another way – linked to the separate intelligence, which does not need sensitive images – when it was not embodied.

Cardano lists a number of further objections closely related to this argument that the activities of the soul depend on the body. He says, in objection 15, that human beings lack a faculty that can be really separated from bodily affections. He proves this, for example, by analysing the nature of sleep, where consciousness is dissolved. It is hardly credible, he suggests, that the activity of the soul is annulled when we are sleeping but can nevertheless remain after death, which is the result of a much more disruptive process than sleep. There is an implicit premise underlying this argument: consciousness is, in fact, mere sensitive activity or can be reduced to it. Leaving aside for the moment other historical manifestations of such reductionism (Epicureanism, for instance), the author who is likely to have influenced Cardano more is once again Pomponazzi.² In his *De immortalitate animae*, Pomponazzi emphasized that, if we follow Aristotle's theory that human beings cannot think without making use of images or the imagination, it is not possible to say that the intellect can be separated from the body.³ For Cardano, in effect, if we cannot refute the total identification of psychic activities in all their variety and richness with the body's actions and affections, and if, in sum, intellectual activity is inextricably connected to sense perception, then even the nature of the sleep becomes a powerful argument against the immortality of our souls:

Enimvero vis videre in nobis nihil prorsus adesse, praeter sensum? Cum dormiturus quasi es, remitte omnem cogitationem, ac denuo cum excitaris, intelliges te animo omni caruisse; an putas, si tam leviter ille diffluit, in tanta perturbatione, qualis morte accidit, eum manere posse?⁴

¹ THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, II, 80, n. 6.

² We should not forget, however, that this argument against the immortality of the soul had a long history: for example, it was recognized by Thomas Aquinas as one of the most important obstacles to the theory of immortality (*Summa Theologiae*, I, 76, a. 6; *Summa contra Gentiles*, II, 80).

³ See P. POMPONAZZI, *De immort. an.*, 4, in *Tractatus acutissimi, utilissimi et mere peripatetici*, Venetiis, haer. O. Scoti, 1525, p. 41d; ed. Perrone Compagni, p. 11; here Pomponazzi mentioned two texts of Aristotle: *De anima*, I, 1, 403a8-10 and III, 7, 431a16.

⁴ DIA, p. 120.

Obviously, those who deny that the *vis intellectiva* can be reduced to sense-based knowledge will not accept this proof. They affirm instead, as we see in Thomas Aquinas, that the sleep is one of those moments in which the soul, free of bodily ties, demonstrates its enormous power, since it is then that it receives impressions from superior intellectual substances, which is why dreams are able to predict the future. Averroes explained the causes of premonitory dreams in a very similar way, and Cardano refers to this later when he develops his own theory of dreaming and sleeping.¹

To analyse the question of the type of existence which the intellective soul (or the intellect) enjoys outside the body, Cardano sets out a large number of objections to the various arguments put forward by those who have located what really survives of us in the intellective soul. He turns the debate, however, into a question of the exegesis of Aristotelian texts, asking: does Aristotle sometimes exclude the intellective soul from the general definition of the soul in the second book of *De anima*? Cardano's answer is negative:

Ipsē etiam Philosophus dum animam diffiniret, nec corpus naturale, atque organicum, nec quod illius esset actus omnino praeteriit, nec intellectivam ab hac tam generali animae diffinitione seiunxit. Neque igitur non talis unquam poterit esse intellectiva anima, nisi diffinitionis partes a diffinitio separari queant, vel tempore, vel alia causa, ut non sit res una perpetua diffinitio.²

Pomponazzi had already criticized Averroes in a similar fashion for arguing that the material intellect was the last of the separate intelligences. According to Averroes's position, the intellective soul, like the other intelligences, can be considered in two different ways: either as a pure essence or as an actualisation of a celestial body. In this sense, and only in this sense, the intelligences are souls and can be included within the general definition of soul as *forma informans*. Likewise, intellective souls can be considered both in their own essence and in connection with the human sphere. In the latter sense, they are properly souls; but, as intelligences, they are independent, have a separated activity and, finally, can survive after the death of the body. Pomponazzi's criticism is based on the fact that Aristotle in *Metaphysics* XII, when speaking about separate intelligences, does not mention human souls:

Sed re vera haec responsio multipliciter videtur deficere: in primis quidem, quoniam, si idem iudicium esset de anima humana, quod et de ceteris intelligentiis, quando in duodecimo Metaphysicae Aristoteles tractationem facit de intelligentiis, et de humana anima pertractare debuisset; quod tamen minime fecit.³

¹ *Ibidem*, pp. 317-333.

² *Ibidem*, pp. 138-139 (arg. 43).

³ P. POMPONAZZI, *De immort. an.*, 4, p. 42a; ed. Perrone Compagni, p. 13.

We find the same argument used by Cardano, who simply glosses Pomponazzi's words:

Esset praeterea mirum, si animus esset intellectus quidam a corpore secundum naturam separatus, quod vel in *Primae philosophiae* libris de ipso, vel in libris *De anima* de reliquis separatis substantiis Philosophus non pertractasset.³

Objection 46 contains further arguments against the idea that the intellectual soul is a special type of soul. If the introduction of the intellectual soul implies the generation of a different type of soul, why is man distinguished from the rest of the animals according to species and not genus? It does not seem, Cardano tells us, that between the intellectual and the sensitive soul there is a distinction of genus, similar to the one that separates the vegetative from the sensitive soul. If, however, in spite of this, we accept that human beings form a distinct genus, then the conclusion would be contrary to what is observed in nature, for there would be many different human species as well as profound morphologic differences. This argument, which strengthens the Averroist theory of the unicity of the intellect, had already been included by Thomas Aquinas among the reasons that seriously challenged his thesis of the individual immortality of the soul. In *Summa contra Gentiles* II, 80, for example, he dwells on it more than Cardano does here, and he analyses its implications in greater detail: if souls cannot be individuated numerically because of matter, they will be different only according to their forms, that is, their species. The transition that occurs in death, however, could not involve any change of species for the souls, since only corruption can bring about a change of species; but souls are not corruptible. Consequently, it would be necessary that the differences between species also occurred in this life, which supposes the same absurdity that Cardano rejects here.

These contradictions, in fact, disappear if the intellectual soul is considered simply as a more perfected form of the sensitive soul (which is what Cardano himself proposes in objection 15), and if we arrange all the functions and activities of the human soul according to a gradation of perfection without any gaps or discontinuities. Objection 23 deals with precisely this point: the first degree is sense, the second is imagination and memory, then reason, and, finally, the intellect. It is obvious that there is a powerful continuity between these faculties. Therefore, it might, with justification, be objected that the alleged immortality and immateriality of the intellect is an abnormality within the system of the faculties of the soul. Pomponazzi himself had already pointed out that the passage in which Aristotle compared the different kinds of soul to geometric figures (just as each rectilin-

³ DIA, p. 133 (arg. 32).

ear figure is potentially contained in the next – for instance, the triangle in the square – so, too, are the different kinds of soul)¹ also applied to the intellect: «Quare cum per Aristotelem eodem modo in mortalibus se habeat sensitivum ad intellectivum, sensitivum non erit distincta res ab intellectivo».²

It is evident, then, that from the point of view of natural philosophy the hope of proving the immortality of the soul depends on the possibility of proving the independence of the intellect. But, apart from those moments in which Aristotle seems to express some doubt on the issue, it is clear for Cardano that, if our intellect is ultimately divine, its essential activity cannot be impeded or interrupted. In short, can a certain unity of nature and activity between our embodied intellects and the separated intelligences of the celestial spheres somehow be maintained? This was a much debated question, which has, among other aspects, an exegetical dimension, since to clarify it, one needs to interpret an extremely difficult passage in *De anima* III, 5: «Now actual knowledge is identical with the thing known, but potential knowledge is prior in time in the individual; and yet not universally prior in time. But this intellect has no intermittence in its thought».³ Pomponazzi, for example, connects this passage to the one in the *Metaphysics* in which Aristotle says that God's eternal state of bliss, resulting from his self-intellective activity, can be achieved by human beings for only a very limited time:

At humanus intellectus, cum paucissimo tempore delectatur, quoniam paucissimo tempore intelligit, non potest absolvi a phantasmate, cum non intelligat nisi motus; nam intelligere in quodam pati consistit. Movens autem intellectum est phantasma, ut patet tertio De anima. Quare non intelligit sine phantasmate, quamquam non sicut phantasia cognoscit, quoniam medius existens inter aeterna et bestias universale cognoscit, secundum quod cum aeternis convenit et differt a bestiis.⁴

Other authors (such as Thomas Aquinas and Averroes) had tried to overcome the difficulty of making the intellect depend on the sensitive soul by postulating a different way of knowing during its separate and incorporeal existence. Cardano raises new objections against this solution (objection 34): if, as both Averroes and Thomas assume (though starting from different theoretical premises), man's intellect has a different way of knowing depending on whether it is outside or inside the body, then it is evident that we are granting two essential activities to the same thing, that is, two different essences. Therefore, man's intellect could be studied by two different types of expert: by the natural philosopher when it is inside the body, and by the metaphysician, or the theologian, when it is outside. This objection

¹ ARISTOTLE, *De an.*, II, 3, 414b19-415a13.

² *De immort. an.*, 6, p. 43a; ed. Perrone Compagni, p. 24.

³ ARISTOTLE, *De an.*, III, 5, 430a21; transl. R. D. Hicks, p. 135.

⁴ P. POMPONAZZI, *De immort. an.*, 9, p. 45d.; ed. Perrone Compagni, p. 58.

can already be found in Pomponazzi, whose criticism is specifically directed against Averroes and his belief that the material intellect is the lowest intelligence. Pomponazzi emphasizes that Aristotle (*Physics* II, 2, 194b10-15) had defined the human soul as the specific domain of natural philosophy. This view can only be correctly understood if one assumes that natural philosophy studies not only the *esse*, but also the *quid esse*, of the human soul. In other words, the human soul and celestial intelligences cannot be considered the object of study of the same science and, although the existence of the celestial intelligences can be demonstrated on natural philosophical grounds («divinus haec accipit a naturali»), their essence or nature can only be studied by the metaphysician, because they are unmoved movers.¹

In objection 42 Cardano expands on this question by introducing further proofs. Two subjects are discussed here. The first refers to Aristotle's statement in *De anima* I, 4, 408b26, that the intellect passes away when the source of corruption originates from within. The second analyses the possible arguments in favour of the immortality of the soul with respect to its own activity after death. These are: (a) the form remains, but deprived of its essential activity; (b) the essential activity changes, but not the nature of the form; (c) («quod extremum est») both the form and its essential activity change simultaneously. Argument (b) is absurd and must be rejected. Consequently, unless we assume that the soul undergoes an essential change after death (an hypothesis that would undoubtedly cause further difficulties), we have to presume that there is a total absence of activity in the soul after death. This argument had previously been dealt with by Cardano in objection 3, but here the approach is different. Cardano says that the soul will remain in a state of absolute idleness since it will not be able to receive the power to know directly from God, «cum ille nihil sine motu aeterno coeli, ex Peripateticorum sententia, cuiquam tribuat».² Cardano seems to be referring to the Thomist theory that the soul can receive the intelligible species from God without any mediation after the dissolution of the body. He argues that this direct intervention of God cannot overcome the celestial order to which the human soul necessarily belongs even when it is no longer embodied. Neither its epistemological nor its ontological status changes. Thomas Aquinas's interpretation, according to which the cognitive power of the separated soul is actualized by the direct intervention of God, would imply a breach in the perfection of the universal order in which the higher level acts directly only on that entity which is next to it in perfection, and no one would claim that the human soul, even if separate, is next to God in perfection.

¹ See P. POMPONAZZI, *De immort. an.*, 4, p. 42a; ed. Perrone Compagni, p. 14.

² *DIA*, p. 129 (arg. 25).

In the end, it seems more reasonable, and it is obviously more in agreement with Aristotelian principles, to postulate the integral unity of the individual. How – Cardano asks in objection 42 – can it be that a soul whose nature is incorporeal and immortal is able to perform so many bodily operations? Can something, for example, which is immaterial be the cause and the principle of both nutrition and natural generation? Moreover (objection 47), if we think that in the individual there is only one soul which performs several functions and which potentially contains many activities, then either the sensitive soul has a certain intellective dimension, and thus our intellective faculty relies on a corporal basis, or the intellective soul is able to feel, and thus it undergoes some form of bodily affect; in both cases, it is necessary to conclude that the soul is mortal. If, on the contrary, the individual does not have a single soul but instead several souls, then the same individual would not be a single person but instead several persons. He would assume the identity of two animals – one according to his sensitive soul, and another according to his intellective soul – and of three living beings, according to the three different souls which are within him. On the other hand, «operatio docet formam qualis sit cognoscere»: ¹ the heart ages, falls ill and deteriorates; therefore, if the soul is the form of the heart (which is the most important part of a living being), ² then the soul, too, ages.

Nor does the study of the mechanism of intellective activity – the most important function of the soul – provide any further arguments to demonstrate its immortality. We have seen that Cardano emphasizes on more than one occasion the fact that this activity requires sensible images. In objection

¹ *Ibidem*, p. 132 (arg. 30).

² On many occasions, Aristotle himself defends the primacy of the heart over other organs. He says, for example, in *De part.* III, 3, 665a13, that the principle of life, movement and sensation resides in the heart, diminishing the importance of the brain. Moreover, this conception was held by other illustrious Aristotelians, such as Alexander of Aphrodisias, who devoted a long section in his *De anima* (95,5-99,30) to explaining why the hegemonic principle of the human, as well as the animal, soul has necessarily to be placed in the heart. Nevertheless, this form of cardiocentrism coexisted for a long time with the doctrine that located the superior faculties of the soul in the brain – a view which was adopted, for example, by Galen. As far as Cardano is concerned, he follows Aristotle's opinion and is therefore forced to account for this position. From his point of view, the relationship between the soul and its operations does not have to be understood in terms of a complete identification between the instrument and the principle that uses it: «Quamobrem si anima, quae in illo sita erat, cordis est vel temperamentum, vel pars, vel vis, aut facultas, necesse prorsus fuit, ut ferme aequaliter in omnium membrorum operationibus laesus esset; quod cum non ita foret, nec contingat, manifestum est, animam quid divinum esse, ab omni corporea vi, quo ad substantiam immune, atque ideo perpetuum, atque incorruptibile» (*DIA*, p. 212). Aristotle seems to have thought the same. In *De an.* I, 4, 408b19, reflecting on the incorruptible and independent nature of the intellect, he says that old age is due not to an affection of the soul but rather to an affection of that in which the soul resides.

52 he tackles this question from another angle: not merely does a mechanism of this sort contradict the soul's hypothetical state of separation and independence, but also if we consider the result of such an activity (that is, thinking based on abstract concepts), we necessarily reach the same conclusion. In Cardano's opinion, if anyone thinks that the intellect is immortal because it is able to acquire knowledge of universals, they are seriously mistaken. Indeed, this kind of knowledge can be used to support the theory of the soul's mortality, for by themselves universals are not entities, but rather the result of the creativity of our mind, which is able to extract universal concepts from particular cases. Apart from this, we must be aware of the profound difference between our intellectual activity and that of the superior beings:

stultum enim est credere, superos figmenta moliri, ac per illa intelligere. Non plus igitur affinitatis est nobis cum superis, aut plus similitudinis in intelligendi actione, quam igni cum Sole; aut luci, et lumini Solis, cum ignis luce, ac lumine.¹

In spite of everything, if we place our own survival in the intellect, then the kind of immortality which we can hope for will not have a special significance for us. On this question, Cardano argues (objection 36) that, although both the active and the passive intellects are immortal, the former, according to Aristotle, does not think anything without the latter, and the latter does not function without sense perception. So, once sense perception disappears, neither intellect will be able to pursue its own activity. Some claim, however, that the passive intellect can think on the basis of images that are formed in the internal sense. Cardano replies that for the sense perception in general, including the judgement of the senses, which is the meaning of internal sense, some kind of passivity is always necessary, and without this passivity the mechanism of sense perception can never be put into operation; but passivity and mortality are interchangeable terms. Pomponazzi, arguing against Averroes in a similar way, had maintained that Aristotle's seeming denial that man's intellect is absolutely independent of the body is an insuperable obstacle for the Averroist theory of the immortality and independence of the material intellect.² Cardano merely adds a new idea to this argument: although, in spite of all arguments to the contrary, we accept the immortality of our intellect, we are forced to think that it will remain in a state of absolute inactivity after death:

Animus etiam si in parte dividatur, nec patiente, nec agente nobis intellectu quicquam prodest, etiam si uterque sit immortalis; nam sine patiente agentem, sine sensu pa-

¹ DIA, p. 144; cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1; P. POMPONAZZI, *De immortal. an.*, 9, p. 45a; ed. Perrone Compagni, p. 49.

² P. POMPONAZZI, *De immortal. an.*, 4, p. 41d; ed. Perrone Compagni, p. 11.

tientem Philosophus negat quicquam intelligere. Extincto igitur sensu, etiam si supersit uterque, neuter tamen intelliget; praedicat enim ille, oportere intelligentem rerum imagines per sensum interiolem formatas contemplari. At vero ut in sensu semper praeivium est pati, ipsi sensus iudicio, quod vere sentire est.¹

Finally, to be included within this series of eminently Aristotelian arguments is objection 24, in which Cardano puts forward a complex line of reasoning concerning the issue of the space taken up by soul after death. Although the soul, as the form of the body, has to occupy the place of the psycho-physical compound, this does not in itself threaten the immaterial character of the soul; for, according to Aristotle, both God and the celestial intelligences, which are separate substances, also occupy a place. But while they occupy a space (i.e., the heavens) only in relation to their activity on the spheres, it is not easy to determine what place our soul will occupy after death. Not to mention the difficulty of understanding how the soul will reach this place. There are two possibilities: either by means of local movement or through a qualitative change. For Cardano, however, both possibilities contradict the nature of the human soul as defined in Aristotle's writings. In the first place, the soul is an indivisible form,² and an indivisible entity cannot undergo either qualitative change or spatial movement.³ Secondly, the soul cannot undergo a transformation because qualitative change does not imply spatial displacement, so the recipient of the soul would continue to be the same body transformed into a cadaver: «cadaver non anima terminus est proprius huius motus, qui secundum qualitatem fit; per hanc igitur cadaveri non animae locus per consequentiam acquiritur».⁴

Another important group of objections are concerned with the question of immortality from the ethical point of view, though most of those objections also have an undeniable Aristotelian basis. From a Christian perspective, it is evident that the immortality of the soul is a dogma that is strictly related to the necessity of accounting for our sins after death. It is equally clear that other manifestations of the belief in immortality – for instance, Plato's – could not be conceived without postulating that true justice will be achieved only when the body dies. Yet does this conception agree with

¹ DIA, p. 135.

² See ARISTOTLE, *De an.*, I, 5, 411b1-20.

³ See ARISTOTLE, *Phys.*, VI, 10, 241a6.

⁴ DIA, p. 129; see THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, 53, a.1: in order to explain the spatial movement of angels, who, after all, are intellectual and incorporeal substances, Thomas had to construct a complex argument. Pomponazzi discussed this question in terms very similar to those of Cardano: «...cumque a corpore separatur, desinit actualiter esse actus corporis, quare vel nullibi est vel, si alicubi, quomodo igitur illuc pervenit? Aut enim alteratione aut motu locali. Non alteratione, ut manifestum est; neque motu locali, cum sexto Physicorum indivisibile localiter moveri non potest» (P. POMPONAZZI, *De immort. an.*, 9, p. 45b; ed. Perrone Compagni, p. 51).

natural reason and with Aristotle's writings? Cardano answers in the negative, putting forward some interesting arguments.

In objection 6, for instance, he tries to unmask the contradiction that results from affirming, on the one hand, that the human soul is divine – otherwise its immortal nature cannot be explained – and, on the other, that it can commit wicked acts. In addition, from a metaphysical point of view, it is impossible for a principle that survives the death of the body to undergo punishment. Dealing with this issue in objection 12, Cardano wonders whether an act that punishes with infinite suffering a misdeed which, abominable as it may be, is circumscribed in time can be described as true justice. Furthermore, if the soul is eternal, it is because it has a pure substance which cannot be harmed.

Objection 22 treats the same issue, but from a different perspective: «tum vero, cum non agnoscat, nisi universalia, quomodo iuste propter singularia poenas dabit?». ¹ Pomponazzi provides a more detailed explanation:

Sunt itaque in universum tres modi animalium; cumque omne animal cognoscit, sunt et tres modi cognoscendi. Sunt enim animalia omnino aeterna, sunt et omnino mortalia, sunt et media inter haec. Prima sunt corpora caelestia, et haec nullo modo in cognoscendo dependent a corpore. Alia vero sunt bestiae, quae a corpore dependent ut subiecto et ut obiecto, quare tantum singulariter cognoscunt. Intermedia vero sunt homines non dependentes a corpore ut subiecto, sed tantum ut obiecto; quare neque universale simpliciter, ut aeterna, neque singulariter tantum, ut bestias, sed universale in singulari contemplantur. ²

This question had been widely debated among scholastic Aristotelians. To solve the problem, Thomas Aquinas turned to certain intelligible species directly inspired by God in the separated soul. Only in this way was it possible to explain the fact that, although the intellect, or the intellectual soul, knows only universals, it can nevertheless have knowledge after death of those particular events on which divine justice has passed sentence. Since God is the cause of all principles in the universe, universal as well as particular, his knowledge extends to both universal and particular events. In this way, separated substances (and human souls are separated substances) can know by means of both universal and particular species. This solution by no means satisfied either Pomponazzi or Cardano, as is clear not only from this objection but also, in general, from the theory he expounded in the first chapter of *De immortalitate*. What is more, Cardano's theory of the immortality of the soul, based on the survival of only the active intellect, which by its nature is impassive, rules out the possibility of knowledge of particulars after death.

¹ DIA, p. 126.

² P. POMPONAZZI, *De immort. an.*, 9, p. 46a; ed. Perrone Compagni, p. 58.

The same question is raised in objection 26 from a different angle. Although it is possible to demonstrate the survival of the soul, it is necessary to know if its existence after death can be virtuous. Cardano lists some reasons why virtuous habits are impossible after death. First, as we have seen in examining other objections, the soul, once separated from the body, is not able to understand anything; but, without understanding, we cannot conceive of the habits that move us to live virtuously. Second, the separated soul cannot behave virtuously since, without the body, it lacks the necessary instrument to exercise the virtues. Third, the will would be determined in an inevitable way; but then freedom of choice, which is also an indispensable requisite for virtuous conduct, is destroyed. The first two elements of this argument are based on a characteristically Aristotelian view of ethical virtues as belonging to the psycho-physical compound (it is necessary to remember, moreover, that Aristotle specifically excludes God from this kind of ethical virtue). The third element, however, is very different: after death, the soul has some inclination from which it cannot escape. In order to understand this, we need to take into account that in the Platonic tradition the happiness of separated souls is considered to be a purely contemplative state. From Cardano's point of view, such a view presupposes a natural and inevitable inclination that has nothing to do with free will, which is the foundation of ethics.

Otherwise, there would be no need for people to control their conduct and to become more virtuous in the hope of immortality. The Epicureans, as Cardano says in the second objection of Chapter 2, rejected this idea, and yet they had an irreproachable reputation. On the other hand, there are examples of historical figures who, despite their belief in the immortality, committed ghastly crimes:

*nec ad fortitudinem conducere videtur; nam non Cassio Brutus fortior fuit, etsi vera fateri volumus, crudeliora etiam fuere facta Bruti, quam Cassii; nam ille Rhodios infensissimos longe melius habuit, quam Brutus amicas, quibus praeerat, civitates. Quid tandem? Brutus Stoicus patriam ab Epicureo Cassio servatam, Antonio praeter leges incolumi praestito, evertit.*¹

Other objections emphasize the continuity of nature between human beings and animals, in an attempt to demonstrate that there is nothing special about us to justify our belief in immortality. Objection 4, in the first chapter, is devoted to this question. Cardano argues that, in order to consider the human soul as immortal, it is necessary to analyse what most people regard as characteristically human, that is, knowledge and virtue. He underlines two points: in the first place, it is absolutely impossible for a great number

¹ *DIA*, p. 150.

of people to attain knowledge and virtue, so that they live lives similar to that of animals; secondly, if we look at the life of those who have devoted themselves entirely to studying and learning, there is nothing that really merits immortality, but instead an endless efforts and sacrifices to achieve what is inevitably only a tiny amount of wisdom. Therefore, the difference between the wise man and the ignorant one is very slight, no greater than that which separates the ignorant man from an animal:

[...] ut doctus certe ab indocto parum differat, imo nec a bellua, et sit quantumcumque hoc intervallum, nunquam infinitum illud esse fateberis; quod tamen necessarium est eum confiteri, qui animum velit nostrum esse immortalem. Adde vero quam violenter, quanta difficultate, ut prorsus obnitente natura, quanto vitae dispendio, ad eam exiguum doctrinae portiunculam trahimur, ut iam cum mori incipit homo, vix scire quicquam se putet; et tamen illud infinitorum hominum arte, et studio per multa secula, maximisque laboribus conquisitum est.¹

Objection 14 tackles the same question. Here Cardano wonders whether reason, as an exclusively human faculty, can be considered a guarantee of our immortality. His answer is once again negative. Although reason is an exclusive prerogative of human beings, nevertheless it is nothing more than a rudimentary mechanism which simply repeats a limited number of operations to construct the edifice of our wisdom: «nihil aliud est ratio, quam vis quaedam resiliendi ex una imaginatione in aliam, tum ex cogitatione in cogitationem; verum multiplicata non secus, quam ex simplici nodo retia constituuntur, omnia haec consurgunt admirabilia, ars, consilium, scientia, prudentia, sapientiaque».²

To conclude this survey, it is important to stress that, despite the powerful series of objections which he sets out, Cardano seems to defend, at least indirectly, a certain type of immortality in the first chapter of *De immortalitate*. We soon realize, however, that this is, in reality, a «poisoned chalice». In two objections, Cardano does not deny the immortality of the soul, but instead demonstrates that the only type of immortality founded on natural reason and on Aristotle's writings is that which Averroes, among others, had put forward: the depersonalised immortality of the unique intellect. Yet Cardano, as is well known, always rejected this view. For example, in *De immortalitate* he devotes an entire chapter to pointing out the contradictions which underlie this account, as well as highlighting its lack of Aristotelian rigour (Cardano explicitly accepts the criticisms of Averroism made by both Thomas Aquinas and by Pomponazzi). In this way, contemporary readers of Cardano's treatise, who would no doubt be familiar with Pomponazzi's *De immortalitate animae*, would know that, by including in his objections

¹ *Ibidem*, p. 115.

² *Ibidem*, p. 120.

most of the arguments that Pomponazzi had expressly directed at Averroes, Cardano was implicitly endorsing them. Therefore, the two objections to be discussed below do not contradict the general spirit apparent in the beginning of *De immortalitate*: they, too, try to annul any possible argument in favour of immortality.

An important issue – objection 50 – for those who defend the immortality of the individual soul is explaining how the plurality of souls in this life can be transferred to the next life. For Cardano, this plurality *post mortem* can only be understood in two ways: (a) it is due to the specific difference of each soul, but this leads to the untenable conclusion that there are as many species as there are individual people; (b) it is simply due to a numerical diversity, but then it is necessary to explain what causes this diversity. Again, there are two possible explanations: it is due to the form of each soul, but anyone who claims this falls into the same difficulty which we have seen with respect to species, since forms and species are, after all, the same thing; or it is due to matter, but if it is dependent on matter, the soul is perishable. And if, in spite of everything, we continue to assert its immortality, we are forced to affirm the existence of a single soul without any differentiating element, in other words, without matter. Here we see how Cardano rejects various hypotheses that account for diversity of the human soul and, in the end, seems to be convinced only by the hypothesis that matter is the principle of individuation, since this alone appears to be in agreement with the basic postulates of Aristotelianism. Nevertheless, this hypothesis has a necessary corollary that undermines the personal immortality of the soul: if what causes the difference is the body, as soon as the soul is separated from it, the difference disappears, and we have to accept the position of the Averroists.

If, on the other hand, we admit that the intellect remains, this does not solve the problem either, and for two reasons: first, because of the absolute impassibility of the intellect; second, because it arrives from without when the human being is already complete, so, when we do not use it, we are not diminished or deprived of our human condition:

Reliquo igitur toto, praeter intellectum, iam corrupto, etsi ille sit superstes, quid ad nos, cum multa alia praeter eum extrinsecus existentia post obitum maneat? An ideo oculum superesse dicemus, quod eo corrupto Solis lux, qua ille videt, supersit? Aequalia igitur prope sunt, seu maneat intellectus ex Peripateticorum sententia, seu non. Quamobrem illud vulgatum est, quod Averrois dicit omnes philosophos, qui Aristotelem secuti sunt, animam humanam vel mortalem censere, vel unam.¹

Therefore, the individual consciousness must disappear because the memo-

¹ *Ibidem*, p. 143.

ries (what we might consider to be its substance) completely perish after death, according to Aristotle's statement in *De anima* III, 5: «But we do not remember because this is impassive, while the intellect which can be affected is perishable».¹ Cardano apparently wants to emphasize that, judging from the basic elements of Aristotelian psychology, it is very difficult to understand the idea of a separated existence which is able to preserve both the individual personality and the awareness resulting from accumulated individual experiences. Cardano presents the reader with a stark choice: we must either accept that death destroys everything or endorse the Averroist unicity of the intellect. These alternatives bring us directly into the debate in which many sixteenth-century Italian Aristotelians were involved. The immortality of the soul was, thus, a very valuable piece in a game whose rules were ideological purity and textual legitimacy. Pomponazzi was on the side of those who wanted to recover the interpretation of Alexander of Aphrodisias and who stood up to the Averroists. Confronting both the Averroists and the Alexandrists, others tried to demonstrate that a certain type of individual immortality was compatible with the tenets of Aristotelian philosophy. And it is among this last group that we should place Cardano.

¹ ARISTOTLE, *De an.*, III, 5, 430a23; transl. R. D. Hicks, p. 137.

TELESIO ET CAMPANELLA: DE LA NATURE IUXTA PROPRIA PRINCIPIA À LA NATURE INSTRUMENTUM DEI*

MICHEL-PIERRE LERNER

SUMMARY

Telesio's *De natura iuxta propria principia* offered the young Campanella a nice example of untraditional philosophical thought, enthusiastically defended, but not without critical reservations, in his *Philosophia sensibus demonstrata*. Agreeing with Telesio that the contrariety of the heat and the cold was produced by a transcendent cause (the God of *Genesis*), he argued for the necessity of a regulating principle, which he first assimilated to the ancient World Soul (ignored by Telesio), and eventually identified as an angel, probably pertaining to the level of the Dominations. However, the originality of Campanella lies elsewhere. In his *Metaphysica*, he not only rejected the Telesian view of an autonomous nature, but also confuted the idea attributed to Copernicus, Telesio and Galilei that nature can be reduced to a set of unchangeable laws. In Campanella's view, nature is perpetually subject to divine interventions, and thus becomes primarily an *instrumentum Dei*.

1. LA CONCEPTION TÉLÉSIEENNE DE LA NATURE

PENDANT son séjour à Cosenza (Calabre), où ses supérieurs l'ont envoyé pendant l'été 1588 après ses années de philosophie pour y suivre le *cursus* de théologie dispensé au *Studium generale* des dominicains,¹ le jeune Tommaso Campanella lit le *De natura iuxta propria principia liber primus et secundus* (Romae, apud Antonium Bladum, 1565) de Bernardino Telesio.² Il en

* Une version de cette étude, sans notes, est parue en langue espagnole dans le volume *Galileo y la gestión de la ciencia moderna*, Acta ix, Canarias, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, pp. 119-136.

¹ Sur la réorganisation du régime des études décidée lors du chapitre général de l'Ordre des Frères Prêcheurs en 1585, sous la présidence de Fra Sisto Fabri da Lucca, voir M.-P. LERNER, *Campanella juge d'Aristote*, dans *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e Colloque international de Tours, Paris, Vrin, 1976, pp. 335-357, en part. 335-336. Sur la formation philosophique de Campanella au couvent dell'Annunziata à Nicastro, entre 1586 et 1588, cf. A. DE VINCI, *Fra le letture del giovane Tommaso Campanella*, Vibo Valentia, Jaca Book, 2002, pp. 35-123; voir aussi C. LONGO, *Su gli anni giovanili di fr. Tommaso Campanella OP*, «Archivum Fratrum Praedictorum», LXXIII, 2003, pp. 363-390.

² Sur Bernardino Telesio (1508-1588), on se bornera à citer, parmi les travaux récents, L. DE FRANCO, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Soveria Manelli, Rubbettino, 1995, et R. BONDI, *Introduzione a Telesio*, Roma-Bari, Laterza, 1997. Pour les différentes éditions du *De natura*, on utilisera les abréviations suivantes: éd. 1565: DRN¹; éd. 1570: DRN²; éd. 1586: DRN³. Sur la pre-

reçoit un véritable choc. L'année suivante, dans la Préface de la *Philosophia sensibus demonstrata*, Campanella évoquera la forte impression ressentie dès les premières pages du livre de Telesio :

Je commençai à le parcourir avec la plus grande ardeur : le premier chapitre achevé, je compris instantanément tout ce que contenaient les autres avant même de les avoir lus. Je me trouvais à coup sûr en accord avec les principes qu'il exposait, de sorte que je compris d'un trait tout ce qui en découle. Chez Telesio, en effet, tout dérive de ses principes et ses conséquences ne sont pas, comme chez Aristote, contraires aux principes, ou sans lien avec eux.¹

L'étude approfondie du *De natura* à laquelle Campanella va s'adonner dans le petit couvent d'Altomonte, où il a été relégué avant la fin de l'année 1588 – peut-être pour le punir de son admiration non dissimulée pour Telesio qui venait de mourir –, le confirme dans la haute opinion qu'il a conçue du philosophe cosentin dès le premier contact avec sa pensée. Il voit en Telesio un maître dont la supériorité tient à ce qu'il sait tirer la vérité des choses examinées à partir des sens, au lieu de se contenter des livres des hommes pleins de chimères.²

Il s'agit d'une véritable conversion, puisque Campanella dit s'être senti télézien avant même d'avoir commencé la lecture du deuxième chapitre du *De natura*. Comment expliquer ce qui ressemble fort à un coup de foudre ? Il est probable que le dominicain a été d'emblée séduit tout à la fois par l'audace

mière version du chef d'œuvre de Telesio en deux livres, plus libre vis-à-vis des contraintes de la censure ecclésiastique que les éditions suivantes du *De rerum natura*, voir E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 442-450 (une édition de la version de 1565 est annoncée pour paraître aux Belles Lettres par les soins de Giorgio Stabile). La deuxième édition (Neapoli, apud Josephum Cacchium, 1570) est maintenant accessible, texte latin et traduction italienne par R. Bondi : B. TELESIO, *La natura secondo i suoi principi*, Firenze, La Nuova Italia, 1999 ; voir également la reproduction fac-similé de l'exemplaire de l'édition de 1570 avec des ajouts et des corrections autographes de Telesio publiée par M. Torrini, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989. Enfin, on doit à L. De Franco une édition du texte latin avec traduction italienne de la troisième édition en neuf livres (avec les variantes des deux éditions antérieures en deux livres) : cf. vol. 1 et 2 (livres I-VI), Cosenza, Casa del libro, 1965-1974, et vol. 3 (livres VII-IX), Firenze, La Nuova Italia, 1981.

¹ «Hunc [librum] summo studio perlegere coepi, et lecto primo capitulo quicquid in aliis per totum continebatur, priusquam legerem, comprehendi simul. Dispositus sane eram circa principia illa, et quicquid ex eis procedebat simul intellexi ; et enim omnia ei a suis principiis derivantur, nec quae sequuntur, sicut Aristoteli fit, principiis sunt contraria, nec ab eis non dependent» (éd. crit. a cura di L. De Franco, Napoli, Vivarium, 1992, p. 7). Sur la révélation qu'a été pour le jeune moine la lecture de Telesio, voir G. ERNST, *Tommaso Campanella. Le livre et le corps de la nature* (éd. orig. : *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002), trad. fr., Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 15-19.

² *Ibidem*. Témoigne également de son admiration pour le philosophe cosentin le poème «Al Telesio Cosentino» (cf. *Poesie*, n. 68, pp. 278-279 ; mais voir *infra*, p. 88, note 2) ; voir encore *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma* [= *Syntagma*], Paris, 1642, cap. 1 (cité d'après l'anthologie *Tommaso Campanella*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1999, p. 358).

d'un homme qui, comme lui, osait penser et dire ouvertement qu'Aristote n'est pas un dieu infailible, par sa volonté affichée de s'en tenir aux sens dans la connaissance de la nature, et par les promesses de développements féconds que laissait entrevoir la mise en œuvre de ses principes grâce à un usage de la raison se voulant rigoureusement fidèle aux enseignements de l'expérience sensible. Par où Telesio prétendait ne pas tomber dans les errements de ses prédécesseurs qui avaient forgé des systèmes arbitraires de la nature, s'imaginant être dans le secret de la sagesse et de la puissance créatrice de Dieu.¹

Se prévalant d'un usage contrôlé des sens et de la raison, Telesio affirme qu'avec seulement deux «causes agentes», à savoir la chaleur et le froid (*calor* et *frigus*), exerçant leur action à travers deux corps premiers simples et contraires entre eux, à savoir le ciel et la terre, on tire de là presque instantanément, sans peine et sans effort, la connaissance de la nature et des opérations de tous les êtres dérivés, et même de l'âme!²

L'admirable (*mirum*) fécondité des deux causes agentes à partir desquelles Telesio se vante de déduire facilement toute la diversité du monde, et aussi de trancher la question particulièrement délicate et sensible de l'essence et de l'activité de l'âme, ne paraît pas problématique, pour ne pas dire suspecte, à Campanella. Au contraire. C'est la croyance dans la possibilité de comprendre l'ensemble des phénomènes naturels à partir des propriétés qu'ils tirent de ces deux causes agentes, principes physiques réels et concrets – à la différence des principes métaphysiques et abstraits sur lesquels s'appuie Aristote – qui le séduit. On sera frappé pourtant par son adhésion proclamée immédiate et complète à la philosophie naturelle de Telesio, une physique qui prétend faire l'économie de toute entité transcendant la nature elle-même, laquelle devrait être comprise à partir du seul jeu immanent des forces cosmiques.³

Pour décrire la dynamique de ses principes actifs incorporels luttant au sein d'une matière corporelle en soi passive, Telesio part d'un constat qui lui paraît évident: puisque les hommes qui ne désirent pas une même chose ne se livrent pas combat pour l'obtenir, il est licite d'inférer de la lutte entre les principes contraires que ces derniers désirent occuper le même substrat.

¹ DRN², I, 1, f. 2r: «Qui ante nos Mundi hujus constructionem rerumque naturam perscrutati sunt [...], veluti cum Deo de sapientia contententes, decertantesque Mundi ipsius principia, & causas ratione inquirere ausi [...] veluti suo arbitratu Mundum effinxere».

² DRN¹, Proemium (cité dans DRN³, éd. De Franco, vol. 1, p. 673): «His positis firmatisque, mirum quam nullo fere temporis momento, quam nullo negotio nulloque labore et rerum aliarum omnium et animae ipsius substantia atque operatio innotuerit».

³ Pour une présentation des grandes lignes de la doctrine téléésienne, voir mes précédentes études: Aristote oublieux de lui-même selon B. Telesio, «Les études philosophiques», n. 3 [L'aristotélisme au xvi^e siècle], 1986, pp. 371-389, et *La physique céleste de Telesio: problèmes d'interprétation*, dans *Atti del Convegno internazionale di studi su Bernardino Telesio* (Cosenza 12-13 maggio 1989), Cosenza, Accademia Cosentina, 1990, pp. 83-114.

Il ne s'agit pas là d'une simple métaphore. Pour agir comme ils le font, soutient Telesio, il faut que la chaleur et le froid aient tous deux reçu en partage

le *désir* de leur conservation et de leur expansion et la *haine* de leur propre destruction; et la faculté de reconnaître les êtres qui leur sont apparentés et semblables et ceux qui leur sont contraires et dissemblables, ainsi que la capacité de poursuivre les premiers et de fuir les seconds.¹

Quelle preuve tirée de l'observation Telesio avance-t-il pour justifier une loi de cette importance? On ne peut être qu'étonné par la faiblesse du substrat observationnel d'une philosophie de la nature qui se réclame pourtant du témoignage des sens. En effet, l'observation sur laquelle il s'appuie n'est qu'une pseudo-inférence à partir de faits qui résultent uniquement de la façon *sui generis* dont il lit et décrit le spectacle de la nature.

S'il y a des êtres «contraires» qui «se fuient» – on remarquera au passage la caractère circulaire de cette proposition – ce ne peut être que pour éviter leur destruction. S'il y en a qui se recherchent et qui entrent en contact, c'est parce que le semblable est conservé par le semblable. Comment refuser dans ces conditions le *sensus* à des êtres entre lesquels on voit qu'il y a attraction et répulsion? L'inférence paraît s'imposer. Et Telesio va plus loin sans apparemment se rendre compte de la contradiction lorsqu'il attribue au même *sensus* le pouvoir de contrecarrer ces attractions et répulsions naturelles. D'après lui, en effet, c'est la fameuse horreur du vide qui pousserait certains êtres à chercher le contact de leur contraire plutôt que de rester séparés:² ici la logique de la survie qui sous-tend l'argumentation de notre auteur semble bel et bien prise en défaut.

Cette «preuve» du sens du froid et de la chaleur illustre de façon exemplaire le genre d'explication auquel paraissent conduire nécessairement des notions comme celle d'appétit et de sens étendues à la totalité des choses naturelles sur la base de rudimentaires analogies de la perception, sans que l'on puisse dire que Telesio en tire un bénéfice évident, et d'abord au plan cosmique. Car on ne voit pas *a priori* en quoi le fait de doter les principes agents de sens – au demeurant inégalement réparti – amoindrirait le risque

¹ DRN¹, I 7 (cité dans DRN³, éd. De Franco, vol. 1, pp. 693-694): «Id tantum commune utrique datum oportuit, sui nimirum conservandi et sese amplificandi appetitus, et propriae destructionis odium, et cognata igitur similiaque et contraria dissimiliaque dignoscendi vis, et fugiendi haec et sectandi illa».

² *Ibidem*: «Natura itaque vacuum atque inane pati haud posse videtur, eoque et hoc et illud studio, ut propriae interdum naturae inferant vim et moveantur, quae immobilia existunt, et mobilia si quidem naturali, insueto certo modo, quod nimirum et agentia sentiunt et recedentia». Telesio reformule ici dans ses propres catégories la distinction médiévale entre nature universelle et nature particulière: sur ce point précis, voir C. B. SCHMITT, *Experimental Evidence for and against a Void. The Sixteenth-Century Arguments*, «Isis», LVIII, 1967, pp. 352-366 (repris dans *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London, Variorum Reprints, 1981 [Étude n. VII]).

de destruction d'un des contraires par l'autre, ni en quoi le danger d'un déséquilibre mortel pour la Terre pourrait être conjuré par le sens prêté au chaud et au froid. Car si la Terre peut persister dans son être grâce à l'immobilité – opération propre du froid – dont elle jouit, c'est parce qu'il y a une pondération toute providentielle de la chaleur du ciel immense. Telesio eût-il d'ailleurs évoqué une autolimitation du désir d'expansion de la chaleur et de son appétit d'envahir toute la matière possible, que cette explication n'aurait pas paru moins providentielle: car qu'est-ce qui pourrait modérer cet appétit du chaud – mais la question se poserait *a priori* pour le froid aussi – lorsque l'un l'emporte *quantitativement* sur l'autre?

Il y a là, on le voit bien, un problème important et qui touche aux fondements mêmes de la physique télésienne: celui de la relation entre d'une part les puissances du *sensus* avec ce que Telesio rattache à cette notion (appétit, haine, force), et d'autre part les qualités ordinaires du chaud et du froid, dont il dit que les effets courants peuvent être contrariés par l'horreur ou le désir qu'inspire aux êtres naturels la connaissance de leur mal et de leur bien propres. Telesio ne semble pas avoir vu – à moins qu'il ne l'ait sciemment esquivée – cette difficulté qui porte sur le statut du *sensus* par rapport aux autres qualités, et, plus largement, qui pose le problème du jeu des forces cosmiques dans la genèse du monde et de leur équilibre global pour sa persistance. Un équilibre obtenu finalement grâce à une intervention divine:

La Nature en effet n'est pas un artisan paresseux qui néglige de conserver les êtres qu'elle a produits, qui omette de leur donner la connaissance (*sensus*) de leur propre conservation et de leur bien propre ainsi que de leur propre destruction et de leur mal propre, et qui les prive enfin de toute faculté de s'opposer à leur mal et de poursuivre leur bien. Et cela surtout alors qu'elle a établi des contraires qui agissent l'un sur l'autre et qui se corrompent mutuellement.¹

Sans cette intervention d'une finalité d'origine transcendante, Telesio ne pourrait pas parler d'une «nature toujours d'accord avec elle-même, qui opère toujours les mêmes choses de manière semblable».² Intervention qui contribue en définitive à assurer la stabilité du système du monde télésien, contre la tendance naturelle de ses composantes structurellement déséquilibrées. C'est cette stabilité perpétuelle du monde que Francis Bacon reprochera précisément à Telesio, dans un traité datant de 1612, d'avoir voulu poser.³

¹ *Ibidem*, p. 694: «Neque enim iners artifex natura, quae, quae constituit, servari negligat, neque propriae conservationis et proprii boni, neque propriae destructionis et proprii mali sensum illis indens ullum aut ullam facultatem praebens, quo aversari hoc, amplecti illud queant, contraria praesertim cum statuisset et in sese mutuo agentia et mutuo sese ipsa corrumperentia».

² DRN³, éd. De Franco, vol. 1, p. 28: «natura [...] quae, perpetuo sibi ipsi concors, idem semper et eodem agit modo atque idem semper operatur».

³ Bacon juge en ces termes la doctrine cosmologique exposée par Telesio dans son *De*

2. TELESIO « DÉPASSÉ » : NÉCESSITÉ D'UN FONDEMENT MÉTAPHYSIQUE

Tout en proclamant sa fidélité à l'idée télésienne d'une nature comprise *iuxta propria principia*, Campanella va dans un premier temps réinscrire la physique du philosophe cosentin dans une métaphysique plus traditionnelle, pour la dépasser avec sa vision propre du rapport entre Dieu et la nature comme création continuée.

La *Philosophia sensibus demonstrata*, ouvrage que Campanella publie à Naples en 1591 pour défendre Telesio contre les attaques que l'aristotélicien Giacomo Antonio Marta (1559-1629) avait porté contre lui dans un *Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii* (Romae, apud Bartholomeum Bonfadium, 1587),¹ s'ouvre sur une vaste fresque cosmologique dont le contenu et le style ne peuvent que dépayser le lecteur du *De natura* télésien. Campanella ne se borne pas en effet à un énoncé purement physique de la mise en ordre du monde à partir de ses éléments, selon le modèle exposé par Telesio. Il met d'emblée l'accent sur Dieu sans s'interdire d'évoquer son essence et ses attributs ainsi que les « raisons » qui ont présidé à la création, faisant de la sorte dépendre étroitement la philosophie naturelle d'un discours théologique. Il s'agit là d'une différence fondamentale avec la démarche de Telesio : non pas que ce dernier ait ignoré le concept d'un Dieu créateur et providentiel, mais il y renvoyait comme à une condition générale de l'existence du monde et de sa structure stable, voyant dans toute spéculation sur la puissance créatrice de Dieu un usage dépravé de la raison.

De plus, ces pages initiales de la *Philosophia sensibus demonstrata* baignent dans une atmosphère caractéristique : celle du platonisme (on sait quel sens large recouvre ce label aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles) dont la lecture de Marsile Ficin a fortement imprégné Campanella.

Enfin, il faut noter un troisième élément caractéristique de la démarche campanellienne, à savoir l'idée d'un accord fondamental entre les vérités de la philosophie naturelle établies *sensata duce natura* et le récit de la Genèse :

rerum natura iuxta propria principia libri ix (Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1586) : « Siquidem de Systemate Mundi disserit non male, de Principiis imperitissime. Quin & in ipso quoque Systemate ingens est lapsus, quod tale constituat Systema, quod videri possit æternum » (cf. *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis & Coeli. Sive Parmenidis et Telesii & præcipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine*, dans *The Oxford Francis Bacon*, VI : *Philosophical Studies*, éd. G. Rees, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 196-267 : voir p. 250).

¹ Sur la vie et l'œuvre du juriste et professeur de droit G. A. Marta, voir les pages introductives de F. DE PAOLA, *Il carteggio del napoletano Iacopo Antonio Marta con la corte d'Inghilterra (1611-1615)*, Lecce, Milella, 1984, pp. 9-31. Pour une évocation de certains des thèmes traités par Campanella dans les huit *disputationes* de la *Phil. sens.* en réponse polémique aux arguments de Marta, voir G. ERNST, *Tommaso Campanella*, cit., pp. 19-30.

thèse qui répond évidemment au souci particulier de réfuter les adversaires de Telesio dénonçant des contradictions entre sa physique antiaristotélicienne et les enseignements des Écritures Saintes, mais qui, plus classiquement, s'inscrit dans la tradition de la littérature «hexamérale» à laquelle le dominicain Campanella restera attaché dans toute son oeuvre.

Nous pouvons maintenant évoquer le cadre général de l'exposé cosmologique proposé par Campanella dans la première des huit *disputationes* qui composent son livre.

Tous les philosophes, à l'exception notable d'Aristote, ont admis que la machine du monde doit être rattachée à un principe producteur, s'inclinant devant l'évidence que des natures souverainement contraires et dont l'unique propension est de se multiplier et de se diffuser pour leur propre compte eussent été, livrées à elles seules, incapables d'agencer le monde admirablement beau et ordonné qui s'offre à nos regards. Notons que s'il ne spécifie pas d'emblée la nature des contraires en question, Campanella les identifiera plus bas comme étant la chaleur et le froid, de sorte que cette preuve de l'existence de Dieu quasi universellement admise ne ferait que reprendre à la lettre celle de Telesio. Mais le dominicain ne s'en tient pas à la réserve prudente de son maître touchant le principe créateur, puisqu'il ajoute aussitôt qu'il faut voir en Dieu, «premier principe des choses naturelles», l'auteur et le gouverneur suprêmement puissant, suprêmement sage et suprêmement bon d'un monde qui fut et qui sera de tout temps présent en son intelligence *per modum substantiae*. Monde qu'il a créé *in tempore* avec tous les êtres dérivés à partir de ses propres idées sans subir en lui-même le moindre changement: ce qui est bien spéculer sur le comment de la création, contrairement à l'interdit télézien évoqué en commençant, puisque Campanella, se réclamant de Parménide, précise que Dieu, principe premier actif, est créateur de deux principes contraires, la chaleur et le froid, auxquels il a communiqué par participation l'être et [la faculté] d'opérer, principes qui s'assimilent continûment le troisième principe passif qu'ils informent pour constituer, au terme de leurs luttes particulières, tous les êtres intermédiaires, en imitant toutefois l'action première de l'être premier.¹

La création des «principes producteurs de toutes choses avec leur masse propre» (c'est-à-dire la chaleur et le froid avec leur siège respectif) par quoi

¹ *Phil. sens.*, Disp. prima, «De principiis rerum naturalium», éd. De Franco, p. 26: «Unde et nos semper cum Parmenide fuimus ponentes Deum per se principium primum activum, quod creaverit duo principia contraria, quibus esse et operari participatum communicaverit, calidum videlicet et frigidum; quae nimirum tertium ipsum principium passivum ab ipsis informatum semper in se invertant [...], imitando tamen actionem primam primi entis». Sur la filiation Parménide-Telesio-Campanella, voir M.-P. LERNER, *Le "parménidisme" de Telesio: origine et limites d'une hypothèse*, dans *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, a cura di R. Sirri e M. Torrini, Napoli, Guida, 1992, pp. 79-105.

Dieu a commencé, s'articule selon la séquence logique – et non temporelle – suivante :

- a. « lieu incorporel vide de toutes choses » ;
- b. « matière ou masse corporelle » destinée à fournir un siège aux formes des choses et aux natures agentes – moment correspondant au chaos d'Anaxagore et à l'abîme de Moïse ;
- c. « principes actifs incorporels incapables de subsister sans un corps et surpêchemment contraires l'un à l'autre » (c'est-à-dire la chaleur et le froid), chacun se voyant attribuer de par la volonté de Dieu une portion de matière ;
- d. constitution par la chaleur du ciel et des astres faits de matière pure condensée (dont l'aspect visible est la lumière) qui, du fait de la mobilité propre à la chaleur, s'est mis à tourner en rond, et constitution de la Terre sous l'effet du froid agissant sur sa portion de matière, lequel, sentant de toutes parts l'inimitié invincible de la chaleur, gagne le centre du monde qu'il occupe non du fait de la gravité propre à l'élément terre, mais parce que c'est pour lui l'unique refuge possible.¹

L'architecture d'ensemble du monde une fois mise en place, Campanella poursuit son exposé cosmologique en décrivant la constitution des êtres dérivés issus de l'affrontement entre les forces raréfiantes et liquéfiantes du chaud, et les forces solidifiantes du froid : affrontement dont il rappelle en fidèle disciple de Telesio qu'il a pour condition la possession par tous les deux de sens et d'appétit de leur conservation, chacun étant l'âme de sa masse propre, faute de quoi ils n'engendreraient pas d'êtres animés, ni ne se fuiraient l'un l'autre.²

Après avoir évoqué brièvement la formation de l'eau, des minéraux et des métaux, des plantes et des herbes, et enfin de ce qu'il appelle les animaux « mobiles » – le contexte suggère qu'il s'agit des vivants qui naissent par génération spontanée – le dominicain précise que la création des animaux supérieurs, et en particulier celle de l'homme, a requis une intervention spéciale de Dieu, ce qui permet de rejeter les erreurs de Platon et d'Avicenne qui ont fait de l'homme, soit la créature de dieux secondaires, soit le produit de la terre putréfiée, et oblige à poser avec Moïse (et Hermès Trismégiste) que Dieu a directement insufflé à l'homme le souffle de vie.³

Comparé aux rudiments de cosmologie exposés par Telesio dans la troisième édition du *De rerum natura* et à sa théorie de l'engendrement des êtres

¹ *Phil. sens.*, éd. cit., pp. 26-27.

² *Ibidem*, p. 27 : « Et frigus enim et calor sensum et appetitum habent suae conservationis et propriae molis sunt animae ; secus animata non efficerent, nec alterum fugeret alterum ».

³ *Ibidem*, p. 28 : « Creatus est homo tandem ex calida materia terrena perblando calore aquea et variis extincta modis ; et hic quidem a Deo ; longe enim absunt haec principia quam ut hominem producere possint [...] itaque vere spiravit in illum Deus spiraculum vitae, non sol ; et Moyses id docet ac Trismegistus ».

seconds, le récit campanellien de la création présente une ressemblance évidente: omission faite du lieu incorporel sur l'antériorité logique duquel notre auteur ne cessera d'insister par la suite, on y retrouve les trois éléments de base qui servent chez Telesio à structurer l'univers et à produire tous les êtres dérivés, de l'eau jusqu'aux animaux, l'homme faisant lui aussi exception en raison de son âme d'origine divine. Mais la comparaison s'arrête là, car notre auteur évoque aussitôt après le passage rapporté plus haut deux questions fondamentales touchant le rapport de Dieu avec le monde que Telesio avait refusé d'aborder.

3. L'ÂME DU MONDE: PREMIÈRE APPROCHE

Le point de départ de la réflexion campanellienne est conforme aux données du *De natura*, puisque la thèse qui l'alimente est celle de la nécessité rationnelle de poser un auteur du monde qui soit providentiel: impossible en effet de penser que le monde ait pu sortir du chaos par la seule efficace des principes contraires livrés à leur seul appétit, dès lors que toutes choses sont faites en vue du meilleur. Le dominicain développe cette thèse en insistant sur la position centrale de la Terre qui lui permet de survivre dans un environnement de chaleur hostile, sur la composition ignée du ciel, et sur le frein qui est imposé à l'immense chaleur astrale, notamment solaire, pour empêcher l'embrasement du monde, sur l'étonnante diversité des êtres dérivés des natures agentes, et enfin sur l'admirable structure des animaux. Constatations qui conduisent à poser nécessairement une cause supérieure à la nature elle-même, quels que soient les principes physiques que l'on se donne, qu'il s'agisse des éléments dépourvus de connaissance posés par Aristote et par les Anciens, ou de la chaleur et du froid dotés de sens retenus par Telesio et par Campanella lui-même, si ces natures agentes ont pour seule fin de se conserver.¹ Ce dernier admet donc avec son maître l'impuissance de tout "mécanisme", fût-il à base d'éléments sentants, à expliquer génétiquement l'état auquel le monde est parvenu et, dans l'hypothèse où le monde serait éternel, à rendre compte du pourquoi de l'existence des hommes, des animaux et des plantes parfaites qui se reproduisent par génération sexuée. Mais de ce constat, il ne va pas tirer les mêmes conséquences que Telesio.

Telesio, une fois reconnue la dépendance de la nature envers son créateur providentiel, avait suivi une ligne de conduite particulièrement rigoureuse: ne jamais faire intervenir dans ses explications une cause transcendante aux principes et aux êtres naturels. C'est ainsi qu'il avait déclaré, pour justifier

¹ *Ibidem*, p. 33: «Nec enim elementa Aristotelis et antiquiorum haec per se facere possent, cognitionis expertia, nec calor noster et Bernardini Telesii ac frigus, cognitionis participes, si se tantum servare intendunt».

son rejet de la nature universelle à laquelle les médiévaux avaient recouru pour expliquer l'horreur du vide :

On ne saurait comprendre qu'il y ait une certaine nature universelle qui veuille que le monde forme un tout continu, c'est-à-dire qui ne puisse pas supporter le vide et l'inoccupé et qui, pour faire en sorte que cela ne se produise jamais, pousse constamment les êtres les plus proches en lieu et place de ceux qui se retirent. Car on ne doit pas croire qu'il y a dans les êtres une nature autre que la leur propre et à partir de laquelle ils sont constitués, ou qu'ils sont gouvernés par une autre nature à laquelle serait impartie cette tâche. Et les choses qui semblent pouvoir être produites par la nature propre des êtres singuliers ne doivent assurément pas être attribuées à une autre nature qui ne serait comprise par aucun sens et par aucune raison.¹

Cette prise de position est particulièrement nette : entre Dieu et les êtres particuliers, il n'y a rien, ni nature universelle, ni âme du monde. Dieu, dans l'acte créateur, a réglé une fois pour toutes la dialectique des forces cosmiques et a donné à chaque être une nature propre et des forces qui suffisent à expliquer tous les faits observés. Que l'ensemble des êtres naturels, agissant chacun selon sa nature, constitue cependant un monde ordonné, c'est là une conséquence de la providence divine : il n'y a pas à chercher d'autre cause à cette harmonie qui, une fois posée, laisse au physicien le champ libre pour expliquer les phénomènes *juxta propria principia*, c'est-à-dire en recourant uniquement aux propriétés des deux natures agentes et de la matière.

Face à cette conception nouvelle des conditions requises pour conférer une véritable autonomie explicative à la philosophie naturelle, Campanella va adopter dès le début une position pour ainsi dire "rétrograde". Tout en admirant le projet télesien dont le premier mérite paraît bien être à ses yeux de délivrer la science de la tutelle aristotélicienne, et tout en proclamant lui aussi qu'il faut retourner aux choses mêmes et connaître la véritable nature à partir des sens, le jeune dominicain n'admet pas en réalité la séparation effectuée par Telesio entre physique et théologie. Tout se passe comme si, au lieu de voir dans l'émancipation de la première vis-à-vis de la seconde la condition du progrès de la philosophie de la nature, il y avait vu dès le début une faiblesse théorique grave – faiblesse qu'il dénoncera en tout cas explicitement plus tard en disant que Telesio a philosophé *humiliter* en se bornant à mettre en oeuvre des principes physiques, sans remonter à des causes métaphysiques.²

D'accord avec Telesio pour admettre que le monde tel qu'il est serait inexplicable sans un Dieu providentiel, Campanella ne considère pas en revan-

¹ DRN³, I 6, éd. De Franco, vol. 1, pp. 66-68. Mais on a vu plus haut que, tout en rejetant la notion de nature universelle, Telesio admet lui aussi que les natures particulières puissent se faire violence par horreur du vide (cf. p. 82, note 2).

² Voir par exemple l'*Esposizione* du sonnet «Al Telesio Cosentino», *Poesie*, p. 279 : «Ma esso Autore [Campanella], filosofo de' principi e fini delle cose, rinnovò la filosofia, e aggiunse la metafisica e politica ecc, e la accoppiò con la teologia».

che comme hors de la compétence du philosophe, ni comme une ambition dépassant les forces humaines, toute recherche sur le *comment* de la création à partir de la puissance divine. Au contraire: non seulement une telle connaissance lui paraît possible, mais elle s'avère nécessaire, car l'intelligibilité de la nature en dépend. Pour le dominicain, c'est une erreur de croire que l'on peut dissocier complètement la physique de la théologie, comme c'était le cas avec le Dieu aristotélicien coéternel au monde et non providentiel. En effet, selon Campanella,

Dieu a fait toutes choses en vue de soi, de même [la Terre et le ciel] tout en agissant pour eux-mêmes, communiquent bonté, puissance d'engendrement et sagesse selon ce qu'ils ont reçu. De là vient qu'il y a dans le monde entier génération, sens, mouvement, connaissance [par chaque être] de sa propre conservation selon le plus et le moins, pour les uns plus claire, pour les autres plus obscure, et amour de ce qui lui est apparenté selon le degré approprié.¹

Ce texte essentiel pose explicitement la participation des corps premiers et des êtres naturels aux attributs divins qui leur sont communiqués *absque infinitate*. Pour autant, Campanella ne se borne pas à propager à travers le monde vie, sens, mouvement et amour. Il s'efforce de mettre en évidence le principe qui en contrôle la répartition, dès lors qu'il ne suffit pas de doter les éléments de connaissance et d'instinct de conservation pour rendre compte de l'engendrement des êtres seconds et de l'ordre du monde. Le dominicain est ici très clair: si l'*amor cognati* qui pousse les êtres à rechercher leurs semblables n'était pas limité comme il convient, ce n'est pas la conservation de soi qui serait obtenue, mais la destruction et la mort, car trop de chaleur tue la chaleur qui lui est pourtant congénère, d'où la nécessité dans certains cas de fuir l'excès de chaleur pour trouver le salut dans le froid et dans l'ombre: «Or cela n'est possible que parce qu'une certaine sagesse supérieure est répandue en toute chose». Comment entendre cette sagesse sans laquelle les êtres naturels seraient littéralement fourvoyés dans leur instinct de conservation? N'agit-elle pas à l'instar de la nature universelle répudiée par Telesio pour s'imposer aux natures particulières comme un «être supérieur»?

Touchant la nature de cet être supérieur, Campanella envisage successivement trois hypothèses. D'après la première, ce serait «Dieu immédiatement existant en toutes choses et pas seulement dans le ciel, comme le pense Aristote».² Cette hypothèse est brièvement évoquée pour être aussitôt rejetée:

¹ *Phil. sens.*, p. 38: «Deus propter se fecit cuncta; sic haec [i.e. coelum et terra] dum pro se ipsis agunt bonitatem communicant, potentiam ad gignendum, et sapientiam prout acceperunt. Hinc est quod in toto mundo generatio est, sensus, motus, cognitio suae conservationis secundum magis et minus, et his clarior, his obscurior, et amor cognati in proprio gradu».

² *Ibidem*, p. 38: «vel Deus est immediate in omnibus existens».

la présence de Dieu *in loco* est incompatible avec la finitude du monde et la transcendance divine.

Campanella formule la deuxième hypothèse de la façon suivante: «ou bien [cet être supérieur] est la chaleur elle-même»,¹ conception qui renvoie à la doctrine stoïcienne faisant du *pneuma* igné le principe de l'unité du monde à travers la diversité de la matière: «telle est l'opinion de Diogène Laërce et de ceux qui posèrent que l'âme est le feu et qu'elle est d'une certaine manière corporelle».

Mais il existe une troisième possibilité: ce serait «l'âme du monde diffuse en toutes choses et se servant de l'action de la chaleur et du soleil»: ² âme du monde que Platon a appelée «sagesse» dans le *Philèbe*, Philon le Juif «émancipation de la vertu divine et souffle du tout puissant», Hermès «intelligence» qui dispose toutes choses avec ordre dans le monde, Avicenne «colchodée et donateur de formes», Thémistius tantôt «intellect agent», tantôt «âme du ciel». ³ Campanella semble considérer la solution de l'*anima mundi* avec plus de faveur, et il lui assigne en tout cas une fonction bien précise dans son système physique lorsque, évoquant les gloses de certains commentateurs d'Aristote sur le concept d'intellect agent identifié par eux à l'âme du monde, il écrit: ⁴

nous disons quant à nous que cette âme du monde se sert de la chaleur et du froid en toutes choses et qu'elle n'est pas propre seulement à l'homme, [âme qui] agit conformément aux Idées qu'elle voit dans l'intelligence divine, d'où elle tire certitude et détermination touchant ce qu'il faut faire et comment le faire.

La comparaison entre l'homme et le monde, ou entre le microcosme et le macrocosme, est précisée en ces termes: ⁵

De même qu'en nous l'âme divine est unie au corps par l'intermédiaire de l'esprit subtil, corporel, chaud et semblable à l'âme divine – d'où vient qu'Hermès appelle l'esprit

¹ *Ibidem*, p. 39: «Vel ipse calor est».

² *Ibidem*, p. 39: «vel est anima mundi per omnia diffusa, opera caloris et solis utens». Pour une étude synthétique de cette notion, voir T. GREGORY, *Anima del mondo*, «Bruniana & Campanelliana», XII, 2006, pp. 525-535.

³ Campanella enrichit dans le *Sens. rer.* cette liste d'auteurs selon lui favorables à la doctrine de l'âme du monde, en dépit des divers vocables dont ils usent pour la désigner: cf. *Sens. rer.*, I, 6 et II, 32, éd. Paris, 1636, pp. 11 et 114 (pour les références aux auteurs cités dans la *Phil. sens.* et dans le *Sens. rer.*, voir nos notes *ad loc.* dans *Pansensisme et interprétation de la nature selon Tommaso Campanella. Le De sensu rerum et magia*, Thèse de Doctorat, Paris I-Sorbonne, 1986, pp. 1039-1040 et 1324).

⁴ *Ibidem*, p. 39: «at nos calore et frigore hanc [animam] uti in omnibus dicimus, nec hominis esse tantum; et iuxta ideas quas in mente divina intuetur, agit, unde quid agendum est et quomodo certitudinem suscipit et determinationem».

⁵ *Ibidem*, pp. 39-40: «sicut nobis mediante spiritu subtili, corporeo, calido, consimili animae Dei, et corpori unitur anima divina; unde spiritum vocat Hermes in nobis vehiculum animae a Deo immissae. Hic mediante luce et calore in omnibus incluso et per se mundo unitur anima nec mundus non sit animatus, si partes sunt animatae; et de hoc speciale edemus tractatum».

véhicule de l'âme mise en nous par Dieu – là, par l'intermédiaire de la lumière et de la chaleur incluse en toutes choses et par soi, l'âme est unie au monde,

monde que Campanella définit aussitôt comme un tout animé en annonçant qu'il fera de ce thème l'objet d'un ouvrage spécial, le futur *De sensu rerum et magia*. Il semblerait donc qu'en s'inspirant directement de la comparaison structurelle entre le microcosme humain et l'univers que l'on trouve chez nombre d'auteurs de la Renaissance, Campanella résolve de la façon suivante le problème laissé sans réponse par Telesio : c'est l'âme du monde, procédant de Dieu « créateur des contraires », qui règle les forces du chaud et du froid pour le mieux de l'univers, et c'est à tort que Telesio a négligé l'*anima mundi*.¹

Cette solution apporte-t-elle toute la lumière souhaitable sur le parti adopté par le dominicain ? Il ne le semble pas. Car si la fonction assignée à l'âme du monde est théoriquement claire, ni son mode d'opération, ni sa nature ne sont élucidés. Si l'on prend en effet à la lettre la comparaison avec l'âme humaine, et plus précisément avec la *mens* d'origine divine, ne faut-il pas voir en l'âme du monde la forme de la chaleur et du corps du monde au même titre que l'âme infuse en nous par Dieu est forme du *spiritus* ? La réponse à cette question dépend évidemment du sens que l'on donne au mot *forma*. Or le seul sens explicite que Campanella, avec Telesio, donne alors à ce terme est bien particulier : les formes ne sont rien d'autre que les principes formateurs et actifs immanents aux corps premiers, d'où ils se diffusent pour engendrer les êtres dérivés.

Il est clair, au vu de cette analyse, que l'âme du monde n'est forme du monde, ni dans le sens télézien du terme, ni, *a fortiori*, dans le sens scolastique. Mais ce rejet de la fonction informante de l'*anima mundi* autorise-t-il pour autant à voir en celle-ci un principe transcendant à la matière, à l'instar des anges créés sans corps par Dieu ? Cette conclusion qui paraîtrait s'imposer n'est pourtant confirmée par aucun texte de la *Philosophia sensibus demonstrata*, où Campanella s'attache plutôt à tisser un lien étroit entre cet être supérieur et le corps du monde, sans parvenir cependant à préciser la nature de ce lien.

Tout se passe donc comme si après avoir posé, contre Telesio et sous l'influence de Platon, d'Hermès Trismégiste et d'autres auteurs anciens, la nécessité d'une âme du monde, Campanella s'interdisait d'en comprendre le fonctionnement. Ou bien en effet il faut concevoir cette dernière comme une nature parfaitement incorporelle et simple, mais on ne comprend pas alors de quelle façon elle pourrait guider contre leur gré et en bafouant leur autonomie motrice des natures elles-mêmes dotées de sens et d'appétit. Ou bien elle est assimilée à la chaleur répandue en tous les êtres, mais cela paraît difficilement conciliable avec le schéma trichotomique, et on ne

¹ *Ibidem*, p. 40 : « anima mundi, quam Telesius praetermisit ».

voit guère comment cette chaleur pourrait régler son «double». Le *De sensu rerum et magia* était-il destiné à résoudre cette difficulté?

4. L'ÂME DU MONDE: SECONDE APPROCHE

«S'il y a une âme du monde et pourquoi elle existe?» Telle est la question que Campanella pose dans le *Del senso delle cose e della magia*.¹ À quoi il répond de la façon suivante. Puisque l'esprit corporel de l'homme ne suffit pas à régir tous ses actes, mais qu'il possède par surcroît une âme immortelle (*mente immortale*), il n'en sera que plus nécessaire d'attribuer au monde («le plus noble de tous les êtres et le fils du Bien suprême»), outre les natures particulières dotées de sens, une âme très excellente préposée à la garde du tout et supérieure à n'importe quel ange. Créée par Dieu, cette âme béate qui sert de médiatrice entre le créateur infini et les natures finies contemple dans l'Intelligence première le modèle des tâches qu'elle doit accomplir, agissant sur la matière et sur les formes particulières conformément aux idées qu'elle y voit. Elle est donc le premier instrument de la sagesse première, et sans une âme de cet ordre l'univers serait inférieur à l'homme (qui en est comme le «résumé»), et le tout à la partie.²

Les caractéristiques de l'âme du monde rapportées ici confirment de manière nette certaines indications données par Campanella dans la *Philosophia sensibus demonstrata*. Sans reprendre exactement sous la même forme le parallèle entre l'homme et l'univers puisque le ciel tient ici le rôle de la chaleur correspondant au *spiritus* humain, tandis que la terre et la mer seraient le corps et le sang du monde, Campanella revient sur la nécessité d'attribuer à ce dernier une âme rectrice en plus de tous les êtres dotés de sens dont il est la demeure. Il confirme également que cette âme est la «sagesse supérieure répandue en toutes choses» dont parlait la *Philosophia sensibus demonstrata* – ici il l'appelle «nature commune et art universel créé par Dieu et infusé dans le Tout» –, sans renoncer à l'idée qu'elle tirerait de la contemplation de l'entendement divin la loi de son action. Mais comment l'âme du monde exerce-t-elle son empire sur les forces cosmiques? C'est curieusement par le rappel de ses démêlés avec l'Inquisition concernant le statut de l'*anima mundi* et l'allusion à la place éminente qu'occuperait cette dernière dans la hiérarchie angélique, que l'on peut entrevoir le type de solution auquel, *no-lens volens*, Campanella s'est finalement rallié.

¹ *Senso delle cose*, II, 32, pp. 160-162: «Se l'anima del mondo ci sia e perchè sia» [= *Sens. rer.* II, 32] (voir aussi l'édition du *Del senso delle cose* par F. W. Lupi, introd. G. Abate, Soveria Manelli, Rubbettino, 2003).

² *Ibidem*, pp. 161-162: «Però quest'anima beata mira nella prima mente quel che ha da fare [...] et essa è il primo instrumento della sapienza prima; e il mondo ha lo spirito che è il cielo, e grosso corpo la terra, sangue il mare, mente quest'anima; e l'uomo dunque sarà epilogo e compendio, come alcuni Teologi lo chiamano, e i greci picciolo mondo l'appellano; e se il mondo non avesse mente così divina, saria inferiore all'uomo, il tutto alla parte».

La comparaison classique entre microcosme et macrocosme sur laquelle Campanella s'était appuyé pour attribuer au monde une âme béate, ne pouvait manquer de paraître suspecte à des inquisiteurs gardiens de l'orthodoxie. D'après notre auteur, ces derniers lui auraient objecté qu'une telle âme devrait nécessairement informer tous les animaux qui habitent le monde, à commencer par les vers, qui seraient du coup béatifiables au même titre que l'âme humaine.¹ Il est possible que les inquisiteurs aient formulé cette objection devant leur prisonnier, mais il n'est pas vraisemblable qu'ils s'en soient tenus là. On peut penser en effet qu'ils ont surtout interrogé Campanella sur les implications de sa doctrine touchant directement l'homme: en interprétant l'*anima mundi* en termes de forme informante du composé humain – lecture normale, sinon nécessaire, de la part de théologiens formés au moule de la pensée thomiste – les juges du dominicain n'auraient-ils pas été fondés à l'accuser de remettre en cause le dogme de l'individualité et de l'immortalité personnelle de l'âme humaine? Malheureusement, nous devons en rester à des conjectures, aussi probables soient-elles, sur un point que seul le compte rendu des interrogatoires de 1594-1595 permettrait d'élucider.² Quant à l'objection plus rudimentaire que Campanella s'est probablement contenté de nous présenter, on veut bien croire qu'il l'ait réfutée sans peine en recourant à cette comparaison réaliste: de même que nous voyons des poux s'engendrer sur la tête de l'homme et des vers croître dans son ventre sans que ces bestioles possèdent pour autant la raison dont l'homme est doté, de même les animaux naissent dans le monde sans être informés par cette âme béate, mais en étant seulement pourvus d'un sens proportionné à leur être.³

Il est instructif de lire le récit subtilement modifié du même épisode inquisitorial dans la version qu'en donnera Campanella en 1627 dans la *Defensio libri sui de sensu rerum*. Après avoir attribué la paternité de la doctrine du sens des choses à Telesio et défendu son orthodoxie («lorsque le Saint-Office examina vers 1592 la doctrine de Telesio, cette doctrine du sens des choses

¹ *Ibidem*, p. 162: «L'argomento che mi fece contra l'Inquisitore [...] seguirebbe che pur i vermi e le bestie di questa beata mente fussero informati».

² Le 14 mars 1595, les cardinaux de la Congrégation du Saint-Office ordonnaient que Campanella soit examiné et qu'un délai lui soit fixé pour présenter sa défense (cf. E. CARUSI, *Nuovi documenti sui processi di Tommaso Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», VIII, 1927, Doc. 5, p. 333). Les documents inédits récemment découverts dans les archives de l'ex Congrégation du Saint-Office ne semblent pas de nature à satisfaire cette attente: cf. L. SPRUIT, *I processi campanelliani tra Padova e Calabria: documenti inediti dall'archivio dell'inquisizione romana*, «Bruniana & Campanelliana», VI, 2000, pp. 166-177.

³ *Del senso delle cose*, p. 162. La défense de Campanella ne lui épargna pas d'avoir à abjurer de *vehementi* le 30 octobre 1595, mesure suivie de la mise à l'Index, le 7 novembre, de son seul ouvrage alors imprimé, la *Philosophia sensibus demonstrata* (cf. L. SPRUIT, *art. cit.*, pp. 169 et 174).

ne fut pas mise en doute»),¹ il écrira qu'en examinant ses quatre livres manuscrits *de sensu rerum*, les Pères

n'objectèrent rien contre le sens naturel des choses,² ni contre le fait que j'avais posé une âme du monde assistante avec S. Augustin, S. Basile, S. Grégoire de Nysse, Ficin et Platon, mais seulement ceci: s'il existe une âme du monde, elle est béatifiable ou béate, et par suite aussi les âmes des bêtes et toutes les parties du monde. Je répondis [...] que s'il y a une âme du monde assistante [...] les âmes des bêtes et les choses naturelles dotées de sens ne seront pas pour autant béatifiables dès là qu'elles ne procèdent pas de la substance ou de l'influx de cette âme, mais qu'elles participent du sens commun naturel.³

On retiendra de ce texte deux indications:

– d'une part, la confirmation que l'âme du monde n'est pas un principe faisant fonction de forme des causes actives et des êtres dérivés;

– d'autre part, la précision insistante que Campanella aurait dès le début de sa réflexion envisagé l'existence d'une âme du monde assistante, en accord avec une tradition philosophique et patristique des plus respectables.

Le problème qui se pose dès lors est le suivant: en parlant d'une *anima mundi assistens*, Campanella cherche-t-il simplement à se donner rétrospectivement et à bon compte une orthodoxie qui avait été mise en cause? Ou cette solution est-elle dans le droit fil des efforts suivis par lui pour résoudre le problème dont il a hérité les termes de Telesio, mais que ce dernier, soucieux de ne pas franchir les limites qu'il s'était imposées, avait laissé en suspens?

5. LA NATURE COMME CRÉATION CONTINUÉE ET INSTRUMENT DE DIEU

Quelle que soit la réponse à ces questions, il est clair en tout cas que ces textes composés sur un long arc temporel traduisent à une évolution de la vision campanellienne de la nature dans son cours ordinaire. Parti d'une position philosophique qui voulait restituer aux forces de la nature une autono-

¹ *Defensio libri sui de sensu rerum*, dans *Sens. rer.* [1636], p. 90: «cum examinaretur doctrina Telesij in s. offic. circa annum 1592, haec opinio de sensu rerum non venit in dubium». Pour autant qu'on le sache, les censeurs de Telesio lui reprochaient principalement sa doctrine de l'âme corporelle (*spiritus*), qu'ils soupçonnaient de ne pas être conforme à la définition de l'âme donnée au Concile de Latran V: voir L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma*. IV: *La proibizione di Telesio*, «Rivista di filosofia», XLII, 1951, pp. 30-47; voir aussi M.-P. LERNER, *Vérité des philosophes et vérité des théologiens selon Tommaso Campanella o. p.*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XLVIII, 2001, pp. 281-300, en part. 281-287, et G. ERNST, *Tommaso Campanella*, cit., pp. 46-47 et 251-252.

² *Defensio*, p. 8: «Distinctio sensus», où Campanella distingue six niveaux ou degrés de *sensus*: 1) naturalis – celui dont le chaud et le froid sont le siège; 2) vegetalis; 3) animalis; 4) rationalis; 5) angelicus intellectivus; 6) divinus «fons istorum omnium».

³ *Ibidem*, p. 90.

mie compromise selon Telesio par la doctrine aristotélicienne des moteurs célestes incorporels, Campanella a considéré que la Providence à laquelle son maître faisait appel comme à un principe constituant de l'ordre naturel et du maintien de son équilibre, ne pouvait être conçue que dans les termes d'une instance régulatrice supérieure aux causes agentes et aux êtres dérivés qu'elles engendrent dans la matière corporelle. C'est à préciser l'essence de cette instance cosmique qu'il s'est essayé dans divers textes, finissant par la définir de façon théologiquement acceptable, mais plus traditionnelle aussi, en termes d'âme du monde assistante contrôlant le jeu des forces naturelles dont elle ferait ses instruments involontaires.

Dans le livre VI de la *Theologia* intitulé *De conservazione et gubernatione rerum*,¹ Campanella rappelle l'insuffisance de la vision télésiennne. Si l'auteur du *De rerum natura juxta propria principia* a eu raison de faire intervenir Dieu comme principe régulateur du conflit des forces cosmiques et cause transcendante de l'ordre du monde, il est en revanche critiquable pour n'avoir pas reconnu la nécessité d'agents exécuteurs de cet ordre.² Non seulement, en effet, le monde corporel en sa totalité est placé sous le gouvernement d'un Ange premier (ce que les Anciens ont appelé âme du monde), mais il faut postuler différentes catégories d'anges subordonnés gouvernant, respectivement, chacun des systèmes dont l'ensemble forme le monde, ainsi que les éléments propres à chaque système, les diverses espèces au sein d'un système, et enfin les hommes, qui ont le privilège d'avoir chacun un ange gardien.³

Mais la véritable originalité de Campanella se trouve ailleurs que dans ce schéma théologique traditionnel de subordination des forces naturelles à des instances angéliques.⁴ Une vision *sui generis* de la nature, fruit de spéculations prophétiques et astrologiques dont on trouve les premières traces écrites immédiatement après la période du soulèvement de 1599,⁵ l'a amené

¹ Edizione a cura di M. Muccillo, Padova, Cedam, 2000.

² *Theol. liber VI*, cap. 3, art. 1, éd. cit., p. 52: «Telesius autem contra Aristotelem putavit sufficere rerum naturas ad corpora naturalia movenda. Ut autem sic moveantur, quod secunda generant entia, divino moderamini assignavit, qui tellurem intra coelestia corpora coarctavit, et corporibus convolutionem dedit [...]. Recte quidem, rerum ordinem a Deo, tribuit; non tamen sufficienter, nisi executores ordinis adhibeat».

³ *Ibidem*, p. 48: «Toti corporeo mundo praeesse angelum primum, quem veteres animam mundi vocarunt; primis systematibus singulis singulos primates, non ad movendum, sed ad artificiose movendum; systematum elementis secundos in dignitate singulatim praesidere et his subesse inferiores angelos, qui rerum species singulas regunt, humanam vero tot, quot individua» (titre de l'article).

⁴ Campanella examine la *potentia* angélique, et notamment la *potentia ad movendum* des anges au chapitre 4 du livre V de sa *Theologia* (a cura di R. Amerio, Roma, Centro internazionale di studi umanistici, 1970); il en traite également au livre XII de la *Metaphysica*.

⁵ Sur cet épisode, voir *Tommaso Campanella e la congiura di Calabria*. Atti del Convegno di Stilo (18-19 novembre 1999) in occasione del IV Centenario della Congiura, a cura di G. Ernst, Comune di Stilo 2001, et V. FRAJESE, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma,

à concevoir la machine du monde, cette grande statue toute imprégnée de sens et de vie (probablement déjà évoquée dans la première rédaction du *De sensu rerum* achevée vers 1592), non comme un tout achevé dès sa création, mais comme un vivant promis à un déclin et à une mort qui lui surviendra sous la forme de l'embrasement final annoncé dans l'*Apocalypse* et dans d'autres textes scripturaires. Or, refusant de confier cette issue au seul jeu de forces naturelles immanentes – après tout, la chaleur qui occupe la plus grande portion de l'univers devrait «mécaniquement» l'emporter sur le froid cantonné dans la minuscule terre –, Campanella en appellera à une intervention directe de Dieu. Prenant en particulier argument de phénomènes célestes extraordinaires (comme les *novae* de 1572 et 1604, et les comètes des années 1577 et suivantes, et celle de 1618), mais aussi en interprétant d'une manière *sui generis* la diminution de l'excentricité solaire mentionnée dans le *De revolutionibus orbium coelestium*, il veut voir dans ces «miracles» de la nature l'effet d'une action directe du Créateur qui continuerait d'inscrire *ad nutum* dans le livre du monde des signes de sa volonté et qui avertirait par là les hommes de ses desseins.¹

6. REMARQUE FINALE

En faisant de la nature un moyen au service de fins qui la transcendent, Campanella s'est finalement situé aux antipodes de Telesio et de son idéal d'une nature comprise uniquement à partir du jeu immanent de ses seules forces. À la conception télésiennne – et, de ce point de vue aussi, galiléenne – d'une nature caractérisée par la constance et l'uniformité de ses lois,² Campanella, en prophète-philosophe, oppose explicitement le refus d'une nature «stupide et opérant toujours de la même façon».³ Plus précisément, il défend l'idée d'une nature suspendue à l'intervention directe toujours possible du Créateur qui se servirait d'elle à l'instar du forgeron façonnant son

Carocci, 2002. L'ouvrage de L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 vol., Napoli, Morano, 1882, est toujours fondamental; réimp. Paris-Torino, Les Belles Lettres et Nino Aragno, 2006.

¹ Campanella énumère une fois encore les nombreux phénomènes célestes qui confirmeraient les dérèglements de la machine céleste, annonceurs de la fin du monde, dans le livre xxv de sa *Theologia* (*La profezia di Cristo*), ed. a cura di R. Amerio, Roma, Centro internazionale di studi umanistici, 1973: cf. cap. 4, art. 4-5, pp. 170-186.

² Voir texte cité *supra*, p. 83, note 2.

³ *Metaph.*, pars III, p. 77b: «ad nutum [Dei] mundum moveri et gubernari et non a stupida semper idem faciente natura». Cette conception s'oppose du tout au tout à celle de Galilée, qui défend le caractère immuable et nécessaire des lois de la nature: voir G. STABILE, *Lo statuto di «inesorabile» in Galileo Galilei*, dans *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, a cura di J. Hamesse e M. Fattori, Louvain-La-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 2003, pp. 269-285.

œuvre à coups de marteau tantôt plus rapides, tantôt plus lents.¹ De la sorte se trouveraient sauvés les *miracula naturae* que sont aux yeux de Campanella l'apparition des astres nouveaux évoqués plus haut, ainsi que les anomalies célestes (comme la variation irrégulière de la vitesse de la précession ou de l'obliquité de l'écliptique invoquée par Copernic). Phénomènes dont les astronomes ne comprenaient pas selon lui la signification profonde, le plus critiquable en ce sens étant Copernic pour avoir voulu ramener à des cycles d'anomalie calculables les modifications de repères célestes en réalité entièrement imprévisibles, parce que soumises dans leur rythme au vouloir divin.

C'est cette conception des phénomènes célestes comme irréductibles à la simple causalité des agents physiques, dont Campanella se fera derechef l'écho dans sa lettre à Galilée du 5 août 1632:² une conception qu'il aurait aimé pouvoir évoquer en tête à tête avec l'auteur du *Dialogo* («se stessimo insieme in villa per un anno ...»), ainsi que d'autres grands sujets touchant «i primi decreti della filosofia».

On a dit ailleurs³ tout ce que le rêve d'un tel débat philosophique entre deux esprits si différents avait de foncièrement chimérique.

¹ *Metaph.*, III, p. 14b.

² Voir *Lettere*, n. 65, pp. 240-241.

³ Sur ce qui sépare Galilée de Campanella sur le plan philosophique, voir M.-P. LERNER, *La science galiléenne selon Tommaso Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, pp. 121-156.

UN'IPOTESI NON IMPOSSIBILE. POMPONAZZI SULLA GENERAZIONE SPONTANEA DELL'UOMO (1518)

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

SUMMARY

This article scrutinizes Pomponazzi's *Quaestio ex genitis ex putri materia* which was discussed in 1518, when he was lecturing on book VIII of Aristotle's *Physics*. An analysis of the main issues of the *Quaestio* shows that Pomponazzi considered the hypothesis of men's *generatio ex putredine* not impossible, although he thought it could not be proved. However, he was particularly interested in this *coniectura*, since it allowed him to underpin his views on the divine, impersonal providence, that guaranteed the eternal preservation of terrestrial species.

1.

DELLA *Quaestio de genitis ex putri materia*, discussa da Pomponazzi nella primavera del 1518 durante il corso sull'VIII libro della *Fisica*, sono conservate due *reportationes*, segnalate e pubblicate per brevi passi da Bruno Nardi.¹ Il punto di vista che guidava la scelta dei brani editi restituiva benissimo la vivacità dell'insegnamento pomponazziano, sottolineandone il progressivo distacco da Averroè, l'interesse per Avicenna, la curiosità, talvolta persino troppo credula, per le infinite manifestazioni della natura; ma lasciava un po' in ombra altri aspetti della discussione, impegnata a esplorare una serie di possibilità teoriche piuttosto che a fornire una risposta definitiva alla questione. È forse per tale motivo che gli studi successivi, basati soltanto su quella antologia, hanno dato per scontata l'adesione di Pomponazzi alla teoria avicenniana della generazione umana dalla terra putrefatta,² senza tenere debito conto della dichiarazione che conclude il dibattito e che Nardi

¹ B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 305-319. La *quaestio* è contenuta nei manoscritti Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. 6533, ff. 515r-521r (d'ora in poi: P); Arezzo, Biblioteca della Città, Fraternita dei Laici, ms. 390, ff. 274v-278r (d'ora in poi: A), illustrati da Nardi, pp. 76-77. L'edizione delle due *reportationes* è di imminente pubblicazione. Pomponazzi si era già soffermato sullo stesso argomento nel corso padovano sull'VIII libro della *Fisica*, tenuto nel 1503 o in uno degli anni successivi, e di nuovo nel corso bolognese del 1511-1512 sul XII libro della *Metafisica*, come indicato da Nardi, pp. 311-315 (e pp. 68-69 sui mss. contenenti la *reportatio* del 1511-1512); ma in questa sede mi occuperò soltanto della *quaestio* del 1518.

² Cfr., per esempio, G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 315-316.

puntualmente riportava: «Non enim ego habeo rationem contra Avicennam neque pro ipso». ¹ Un esame più dettagliato della *quaestio* permetterà di precisare meglio il contesto di problemi in cui essa si inserisce e la prospettiva in cui deve essere intesa la difesa della generazione spontanea dell'uomo – ipotesi «non impossibile, ma anzi razionalmente sostenibile», ² che tuttavia alla fine non viene accolta, bensì accantonata come 'neutra'.

In apertura Pomponazzi sottolinea la difficoltà del tema e anticipa le linee generali delle diverse soluzioni che sono state proposte: le due «extreme contrariae» di Averroè e di Avicenna e una terza intermedia, ³ che è sostenuta dai 'Latini' e dallo stesso Pomponazzi e che perciò, come di consueto, viene esposta per ultima. La *quaestio* prende avvio dalla lunga digressione contenuta nel commento averroistico al testo 46 dell'VIII libro della *Fisica*, che dimostra l'eternità del movimento del cielo in quanto condizione necessaria per garantire l'infinita perpetuazione delle specie. ⁴ Il principio aristotelico della generazione univoca degli animali superiori («homo generatur ex homine et equus ex equo») ⁵ viene qui riaffermato sulla base di due argomenti. In primo luogo Averroè si richiama alla relazione diretta intercorrente tra la forma e la rispettiva materia: materie distinte per specie sono informate da forme distinte per specie; perciò, se fosse possibile che un uomo si generasse dalla materia putrefatta, egli sarebbe uomo soltanto *equivoco*; e se poi a sua volta generasse secondo il normale processo riproduttivo, genererebbe un uomo da lui specificamente diverso, con una conseguente moltiplicazione all'infinito delle specie. ⁶ In secondo luogo, Averroè sottolinea l'opposizione tra natura e caso: poiché nell'uomo la generazione per commistione sessuale rappresenta la regolarità, una diversa modalità di generazione costituirebbe un effetto *ut in paucioribus* e quindi casuale; ma

¹ B. NARDI, *Studi*, cit., p. 319; P. POMPONAZZI, *Quaestio de genitis ex putri materia*, A, f. 278r; cfr. P, f. 521r. D'ora in poi faccio riferimento alla *reportatio* parigina, che è generalmente più accurata della aretina.

² P. POMPONAZZI, *Quaestio*, f. 516v: «non [...] impossibile, immo rationabile».

³ Ivi, f. 515rv.

⁴ AVERROÈ, *In Aristotelis libros De physico auditu commentarii*, VIII, comm. 46, in ARISTOTELE, *Omnia opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Juntas, 1562, rist. anast. Frankfurt a. M., Minerva, 1962, IV, f. 387C-E. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 6, 258b10-33.

⁵ AVERROÈ, *In Aristotelis libros Metaphysicorum commentarii*, XII, comm. 18, in ARISTOTELE, *Opera*, cit., VIII, f. 303E. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 3, 1070a27.

⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, I, 1, 715b3-16, trad. it. a cura di D. Lanza, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 154: «Se infatti dall'accoppiamento di animali non nati da animali nascesse prole e questa fosse simile ai genitori, la similarità dovrebbe riguardare fin dal principio anche il modo di nascita dei genitori. [...] Se invece la prole fosse dissimile ma capace di accoppiarsi, da essa daccapo si produrrebbe una natura diversa, e poi un'altra ancora diversa e così via all'infinito. Ma la natura evita l'infinito, perché l'infinito è incompiuto e la natura ricerca sempre un compimento». Sulla posizione di Aristotele P. LOUIS, *La génération spontanée chez Aristote*, «Revue de synthèse», LXXXIX, 1968, pp. 291-305.

gli eventi casuali sono diversi in specie da quelli che avvengono per natura, ossia *ut in pluribus*. L'accidente non ha una causa determinata e necessaria; e se nella stessa specie fossero possibili modi di generazione diversa, «qualunque cosa potrebbe nascere da qualunque cosa» e le cause adeguate sarebbero inutili. Perciò non c'è interscambiabilità nei modi di produzione.¹

L'obiettivo polemico della digressione averroistica è la tesi sostenuta da Avicenna nel xv libro del *De animalibus* e nel commento (noto come *De diluviis*) al capitolo 14 del I libro dei *Meteorologica* di Aristotele. Secondo Avicenna, nell'eventualità che una delle grandi catastrofi naturali di cui parlava il testo aristotelico cancellasse ogni forma di vita nel mondo (oppure nell'ipotesi che una volontaria e generalizzata astinenza sessuale portasse all'estinzione della razza umana), la specie sarebbe restaurata per intervento delle virtù stellari: esse infatti agirebbero sulla complessione elementare della terra putrefatta così da far rinascere il capostipite della nuova stirpe, che poi si moltiplicherebbe secondo la normale modalità, ossia *per coitum*. Non si tratta di assoluta indifferenza dei modi di generazione, ma solo della possibilità che in circostanze eccezionali gli animali superiori, normalmente generati per commistione sessuale, siano generati *ex putredine*.²

Le due ipotesi illustrate da Pomponazzi non sono soltanto «extreme contrariae» circa la produzione della vita umana, ma si scontrano su questioni molto più generali. Se nel commento alla *Fisica* Averroè vede nella teoria della generazione *ex putredine* il venir meno della determinatezza dei principi generativi su cui si fonda la scienza,³ nel commento alla *Metafisica* riconduce l'idea di un primo uomo ciclicamente riformato dal fango alle 'favole' delle tre *Leges*, che pongono all'origine dell'umanità l'Adamo plasmato nel limo da un Dio *creans de novo* (e perciò soggetto a mutazione); ma la polemica si estende anche alla dottrina delle grandi congiunzioni, dei diluvi universali *ex igne* o *ex aqua*, della influenza favorevole o sfavorevole degli astri e, in generale, alla concezione della causalità stellare sostenuta

¹ AVERROÈ, *In De physico auditu*, cit., VIII, comm. 46, f. 387E-H; P. POMPONAZZI, *Quaestio*, cit., f. 515v: «Est ergo una opinio extreme contraria, que est Commentatoris, quae ponit universalem negativam, [...] ita quod vult quod omnia, quae ex propagine generantur generalia, nullo modo ex putri materia generari possunt; et vice versa: si qua sunt quae ex putri materia generantur, nullo modo possunt propagari».

² AVICENNA, *De animalibus*, xv, 1, in *Opera*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1508, rist. anast. Frankfurt a. M., Minerva, 1961, f. 59rv; *De diluviis*, ed. in M. ALONSO ALONSO, *Homenaje a Avicenna en su milenario: Las traducciones de Juan Gonzáles de Burgos y Salomón*, «Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada», xiv, 1949, pp. 306-308; P. POMPONAZZI, *Quaestio*, cit., f. 516r: «Huic autem opinioni ex toto se opponit alia opinio, quae dicit secundam contrariam, scilicet quod, licet aliqua generentur ex putredine et nullo modo generari possint ex propagine, tamen ponit hanc universalem affirmativam quod omnia genita ex propagatione possunt ex putredine generari. Non autem dicit quod omnia».

³ AVERROÈ, *In De physico auditu*, cit., VIII, comm. 46, f. 387H.

dagli 'astrologi'. Secondo Averroè, non si danno diluvi universali, ma solo diluvi parziali, che lasciano intatta la vita almeno su una parte della terra; le stelle sono gli agenti universali della generazione, ma erogano soltanto il movimento e il calore necessario al formarsi della vita, senza influire altre qualità; la provvidenza degli enti superiori non si estende al di là della sfera della luna; perciò il divenire del mondo naturale ricade nell'ambito della contingenza, che prevede anche eventi fortuiti e casuali.¹

Sono i temi sui quali Pomponazzi si sta interrogando in quel momento. Dopo il *De immortalitate animae* (1516) l'indagine sulle condizioni 'esterne' che influiscono sulla componente materiale del sinolo (e, indirettamente, sull'attività dell'intelletto) si è infatti spostata dal piano delle cause fisiche a quello delle cause universali. Nell'*Apologia*, terminata pochi mesi prima della discussione della *Quaestio*, Pomponazzi delinea uno schema rigoroso della causalità astrale, riconducendo il divenire sublunare e la stessa storia dell'uomo entro il 'disegno divino' della conservazione delle specie, teleologicamente disposto dagli enti superiori e ordinatamente attuato dall'eterna rivoluzione degli astri.² Ma la limitatezza dell'esperienza umana non è sempre in grado di fornire la necessaria legittimazione alla ricostruzione teorica che si muove nella prospettiva della vicenda eterna del cosmo; perciò la ricerca in *rebus naturalibus* è spesso costretta a procedere per congetture. Già nell'*Apologia* la generazione spontanea è una delle ipotesi chiamate a sostenere la spiegazione naturale della divinazione: rispondendo agli obiettori che invocavano i demoni come agenti di questi fenomeni, Pomponazzi cerca in questa *opinio* la conferma *a fortiori* della 'sufficienza' dei corpi celesti nella produzione di sogni e profezie.³ Nella *Quaestio* l'assunzione della tesi svolge un ruolo più complesso, interamente iscritto nella problematica determinista del *De incantationibus* e del *De fato*: la difesa della generazione spontanea come 'spiegazione non impossibile' implica infatti la riduzione dell'evento raro, *praeter naturam*, entro la struttura necessaria delle leggi fisiche, in quanto effetto dell'intervento provvidenziale della causalità superiore, che qualche volta può 'eccedere' o 'agire in deroga' rispetto al normale corso del divenire per portare a compimento il *telos* impersonale del mantenimento della vita. Credo che debbano essere intese in questo senso sia la preferenza accordata alla tesi avicenniana, della cui plausibilità si cercano

¹ AVERROÈ, *In Metaphysicam*, cit., II, comm. 15, f. 35D; XII, comm. 18, f. 305D-E; IX, comm. 19, f. 245F-G.

² P. POMPONAZZI, *Apologia*, II, 5, in *Tractatus acutissimi, utilissimi et mere peripatetici*, Venetiis, sumptibus haeredum Octaviani Scoti, 1525, rist. anast. Casarano, Eurocart, 1995, ff. 69rb-70ra.

³ Ivi, II, 7, f. 70vb: «Si vera esset opinio quae asserit homines et cuncta animalia posse ex beneficio corporum caelestium ex terra generari, [...] dubitationes adductae facile solverentur. Si namque coelum hominem generare posset, quid mirum si simulacra illa in phantasia generare posset absque sensu exteriori?».

conferme nei testi di Aristotele e soprattutto nell'esperienza,¹ sia la minuziosità della *improbatio* degli argomenti in contrario di Averroè, a cui viene invece sottratto, laddove possibile, l'avallo della ragione e dell'autorità.

2.

La confutazione della tesi «universaliter negativa» di Averroè si sviluppa attorno alla nozione di distinzione specifica della materia, a cui si richiamavano entrambi gli argomenti avanzati dal commento alla *Fisica*: si tratta infatti di individuare il *subiectum* primo, il substrato proprio e per sé nel quale sopravviene la forma. Il principio richiamato da Averroè nel primo argomento (materie distinte per specie esigono forme distinte per specie) è vero se ci si riferisce alla *materia compositionis*, «quae remanet», come la carne e le ossa: è indubbio che un corpo deve essere organizzato in un certo modo per ricevere una certa forma; né sarebbe uomo un ente privo di carne, ossa e così via. Il principio è invece *falsissimum* se ci si riferisce alla *materia alterationis*, «quae non remanet, sed fluit», ossia al sangue mestruale o alla terra: questi infatti non costituiscono la materia *per se et primo* che è il vero soggetto del processo generativo, bensì la materia remota; e dunque la loro distinzione specifica non implica la distinzione specifica delle rispettive forme, come pretende Averroè.²

Per chiarire il punto, Pomponazzi adotta come paradigma esplicativo il processo di nutrizione. Il sangue umano non è prodotto direttamente dagli alimenti presi nella loro singolarità, ma dalla *commixtio* operata dal calore naturale nella digestione. Questo *unum comune* è il nutrimento primo e per sé: «è accidentale che l'uomo si nutra di carne, di pane e così via; in prima istanza e per sé egli si nutre di .a.», ossia dell'*univocum innominatum*, soggetto primo e determinato della produzione del sangue, in cui confluiscono tutti i nutrimenti parziali diversi per specie.³ Perciò tutti gli uomini hanno

¹ P. POMPONAZZI, *Quaestio*, cit., f. 520v: «Et hec est una opinio quam magis laudo quam priorem opinionem [scil. Averrois]».

² Ivi, f. 517rv. Sulla distinzione tra *materia alterationis* e *materia compositionis* cfr. AVERROÈ, *In De physico auditu*, cit., II, comm. 31, f. 61D.

³ Ivi, ff. 517v-518r: «quando homo nutritur, sanguis humanus generatur [generatus ms.] in homine et non ex unoquoque, quia non ex ferro, non ex lapide etc. Si ergo debet nutriri, oportet assignare unam materiam propriam. Ista autem non est nominata secundum unam speciem, sed tantum ratione generis <in>nominati, ut, verbi gratia, homo nutritur ex carnibus, pane, vino, fructibus [...]. Et tamen omnes sanguines humani sunt eiusdem speciei, quoniam omnes homines sunt eiusdem speciei. Et ita illa, ex quibus fiunt sanguines humani, non omnia sunt eadem secundum speciem specialissimam, quoniam fiunt ex pane, faba, ex carnibus, etc. Sed notetis quod carnes, faba, panis non est primum nutrimentum hominis, scilicet nec caro, nec vinum. Sed debetis scire quod est unum comune, in quo comunicant omnia ex quibus nutritur homo. Et ex illo per se nutritur, ut puta ex .a. et per accidens ex aliis – ut quod nutriatur ex carne, pane, etc. est per accidens; sed per se ex .a. nutritur primo et per se, quod oportet habere talem proportionem».

un sangue della stessa specie, qualunque sia il cibo che costituisce materia secondaria e accidentale del processo di alterazione. Analogamente il *subiectum* primo e *per se* della generazione dell'uomo non sono né il sangue mestruale né la terra putrefatta, bensì la mescolanza qualificata che ha ricevuto la disposizione adeguata alla ricezione della forma umana. Questa *mixtura* è la materia prima e propria nella quale sopravviene la forma; ma essa può derivare tanto dall'alterazione del sangue mestruale a opera del seme maschile, quanto dall'alterazione della terra putrefatta a opera dei semi in essa presenti, disposti dalla virtù stellare nella *contemperatio* necessaria alla produzione di quella specie: la distinzione è accidentale;¹ e in entrambi i casi il seme, agente prossimo, svolge il ruolo di mero strumento della *virtus formativa* che discende dalle cause remote.²

Questa definizione di materia prima e propria consente di confutare anche il secondo argomento, che a Pomponazzi sembra addirittura più inconsistente del precedente. Averroè, «iste bonus homo», pretende che un uomo generato dalla materia putrefatta sarebbe generato 'per caso': dunque si distinguerebbe specificamente dall'uomo generato 'per natura' dal sangue mestruale, perché ciò che è per natura è specificamente distinto da ciò che è per caso. L'individuazione della *mixtura* come *subiectum per se* disposto alla ricezione della forma permette invece di affermare che dal punto di vista dei principi veri ed essenziali entrambi gli uomini appartengono alla medesima specie, in quanto generati dalla stessa materia prima e propria che è la mescolanza, anche se le materie secondarie sono accidentalmente differenti: infatti, l'identità della specie non si ricerca nella causa accidentale, bensì in quella essenziale.

¹ Ivi, f. 518r: «His stantibus, apparet quod leviter motus est Commentator in argumentis suis. Dicit enim: quecunque habent diversam materiam secundum speciem, habent diversas etc. [...]; debet intelligi de materiis primis, id est: quae habent diversam materiam primam et per se diversam specie, habent diversas formas specie; ita quod, stante supposito hoc, debet intelligi de prima, non de secundaria. Si enim intelligeretur de eo, quod est per accidens, tunc unus sanguis humanus distingueretur specie ab alio sanguine humano alterius hominis – immo, in eodem homine, quia sanguis genitus ex frumento et ex carne genitus differret specie, cum frumentum et caro distinguantur specie. Quod falsum est. [...] Secundum hoc dico quod, sicut homo non ex pane nutritur per se, sed primo ex tali commixtione, sic etiam dicam quod homo non potest per se generari ex menstruo, nec ex terra, sed pro quanto terra et sanguis menstruo habet talem mixturam, quae potest disponi ad formam humanam suscipiendam. Unde accidit homini quod generetur ex terra, vel ex semine; sed per accidens generatur ex limo terrae, sed per se ex tali mixtione ».

² Su questo punto aveva già insistito ALBERTO MAGNO, *Physica*, VIII, II, 10, ed. P. Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1987, p. 613, giudicando 'non valida in generale' la *reprehensio* di Averroè contro Avicenna: «ex stellis potest praeparari materiam ad figuram hominis [...]. Et ideo si dispositiones et contemperaciones seminis possunt sufficienter haberi per stellas, tunc posset fieri homo de eo semine, quod non est abscisum ab homine, vel capra et esset eiusdem speciei cum aliis, quia virtutes caelestes, quae inducunt seminis causas específicas, operarentur ad eadem speciem, ad quam dispositum est semen».

Natura e caso vengono dunque a intrecciarsi in entrambi i modi di generazione: è *a natura* che l'uomo sia generato dall'unica materia prima e propria, cioè «ex illo communi, in quo conveniunt sanguis menstruus et terra»; è *a casu* che sia generato da una o dall'altra materia secondaria, che si differenziano tra loro soltanto per la rispettiva frequenza statistica, perché *ut in pluribus* si tratta del sangue mestruale, *ut in paucioribus* della terra. La diversità delle materie secondarie rientra nell'*intentio naturae* affinché in qualunque circostanza sia garantita l'eternità delle specie – proprio come la stessa natura predispone rimedi diversi per la cura della stessa malattia «ut, ubi deficit unum, alterum supleat».¹

Le ragioni addotte da Averroè contro Avicenna sono dunque *futiles et debiles*.² E per quanto la tesi sia condivisa *indubitanter* anche dal v e vi libro delle *Ricerche sugli animali* e dal I libro della *Riproduzione degli animali* (dove è dato rintracciare l'unica argomentazione che sembrerebbe contraria alla generazione spontanea, ossia la distinzione specifica del generato *ex propagine* e del generato *ex putredine*),³ in molti altri luoghi Aristotele non solo ha fat-

¹ Ivi, f. 518rv: «“O, in vanum ergo ponerentur tot diversae materiae”. Domini, ego verecundor de hoc. Non enim valet hoc argumentum: “homo potest nutrirī ex pane; ergo in vanum sunt carnes et alia cibaria”, quoniam primo et per se nutritur ex tali mixtione, nec alia sunt superflua: qui enim non potest comedere carnes edinas, edat vaccinas; et sic de aliis. Quare non superfluiunt. Etiam medici hoc cognoscunt: nam sunt plures res appropriate ad coleram extrahendam, ut reubarbarum et scamonea; et tamen quod scamonea superfluat non est verum. [...] Et natura facit illa ut, ubi deficit unum, alterum supleat. Ideo sunt plura. [...] Cum quaeris an de necessitate, dico quod per accidens generatur ex terra: homo enim primo et per se generatur ex illo communi, in quo conveniunt sanguis menstruus et terra. Hoc autem est ut in paucioribus, quoniam ut in pluribus ex sanguine menstruus. Nec inconvenit quod eorum, quae sunt in una specie, aliqua sint per se et aliqua per accidens; [...] si sumatur homo genitus ex menstruus et ex terra per se primo ex una generantur ratione causarum essentialium. Quod autem sit genitus ex sanguine menstruus vel ex terra, illud est per accidens».

² Ivi, f. 517r: «Sed videre meo iste rationes Averrois adeo sunt futiles et debiles, ut nihil stultius et peius dici posset. Unde vel ipse, vel ego deliro»; f. 519r: «Ex quo apparet quod leviter Commentator est motus in illis suis confirmationibus, quia dicebat: “cum aufertur natura necessarii, et comparatio causae ad causatum”. Dico: est fallacia consequentis et nullum est hoc argumentum, quoniam dico quod est vera species et secundum vera principia et per se. Ergo ‘omnia alia sunt a casu’ est fallacia consequentis, ut patet. Tertia etiam confirmatio nulli est, scilicet quod tunc experiretur quod unumquodque ageret in unumquodque. Dico: si loqueris de materia remota, concedo; si de materia propinqua, negatur».

³ Ivi, ff. 515v-516r: «Huius opinionis indubitanter videtur fuisse Aristoteles in quinto *De historia animalium*, capitulo primo [...]. Primo *De generatione animalium*, capitulo primo, manifestat hanc eandem propositionem, scilicet quod genita ex putredine aut nihil generant, aut, si generant, illa non sunt idem secundum speciem; et tandem venit in hoc, quod nihil generant, quia tunc infinite species essent in actu [...]. Item sexto *De historiis*, capitulo decimo quinto [...]. Rationes nullas vidi ab Aristotele in ista materia, nisi illam in primo *De generatione animalium*, capitulo primo»; f. 519r: «Et ideo vana fuerunt argumenta Commentatoris contra hanc opinionem. Nec sunt argumenta Aristotelis, quia numquam vidi Aristotelem facientem alteram rationem quam illam quam dicitur in loco allegato: quia si illud est propagine, ergo

to allusione alla possibilità della nascita dell'uomo dalla terra («videtur [...] tenere eam, non tamen affirmat»),¹ ma soprattutto ha ammesso l'identità di specie di ciò che avviene per natura e di ciò che avviene per caso, purché non siano intesi «respectu eiusdem et eodem modo».²

La constatazione della incongruenza dei testi aristotelici, che in luoghi diversi affermano cose diverse, non pone problemi a Pomponazzi; gli offre anzi l'occasione per enunciare, un po' teatralmente, la propria autonomia: «Aristotele era un uomo e perciò poteva sbagliare. L'esperienza dice l'opposto; perciò in questo caso egli non deve essere accettato». Ma la presa d'atto dell'incoerenza di Aristotele sulla questione specifica («non semper fuit eiusdem opinionis et retractavit se»), come pure l'ironia riservata ai *fratres* che inutilmente si affaticano a glossare i passi per ricomporne le contraddizioni, costituiscono nel contempo una dichiarazione di fedeltà al metodo di ricerca che proprio Aristotele aveva insegnato a praticare. Negare l'esperienza sensibile sarebbe *maius sacrilegium* che negare l'autorità, perché significherebbe venir meno ai principi stessi della filosofia aristotelica:³ se dai semi di

et istud. Commentator autem fecit istas rationes». Cfr. ARISTOTELE, *Ricerche sugli animali*, v, 1, 539a1-b16; vi, 15, 569a10-16; *Riproduzione degli animali*, i, 1, 715b3-16.

¹ P. POMPONAZZI, *Quaestio*, cit., f. 516rv. Cfr. ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, iii, 11, 762b29-763a7; *Politica*, ii, 8, 1269a5-8; *Problemi*, x, 13, 892a23-37; 65, 898b4-11.

² Ivi, ff. 518v-519r: «Unde identitas, ut dicit Aristoteles septimo *Metaphysice*, attenditur penes ea, quae sunt essentialia et non penes accidentalia. Modo menstruus vel limus terre non sunt essentialia, sed per accidens. Dico ergo quod homo genitus ex putredine et genitus ex sanguine menstruus sunt eiusdem speciei, quoniam materie prime, ex quocunque primo fiunt, sunt eiusdem speciei. [...] Unde Aristoteles expresse vigesimo primo, vigesimo tertio dicit: "eadem specie sunt a casu et a natura". Decima particula *Problematum* problemate decimo tertio et sexagesimo sexto dicit etiam eadem specie esse a casu et a natura. Et quamvis casus et natura sint opposita, tamen verum est respectu eiusdem et eodem modo quod illud, quod est a natura, illud idem non est a casu et e contra. Unde si sumatur sanguis factus ex carnibus humanis est a natura et a casu: a natura quidem quia ex illo quod naturaliter potest fieri sanguis; sed quod sit ex humanis carnibus factus est per accidens». Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, vii, 6, 1031b18-27; 7, 1032a30-32.

³ Ivi, f. 519rv: «Sed illud quod est difficile est salvare auctoritates Aristotelis in locis citatis, ubi videtur tenere quod sunt eiusdem speciei – et quamvis multum laxetur, et precipue ab his fratribus qui volunt glosare Aristotelem, ut Thomas, Scotus. Dicunt enim quod Aristoteles locutus particulariter, non universaliter: noluit enim dicere quod nulla ex putredine possunt propagari, sed intellexit quod aliquod. Sed, quaeso, videatis Aristotelem, qui loquitur absolute et universaliter; dicit enim: talia autem non generant aut non eiusdem speciei. Nescio glosare et videtur mihi quod Commentator insequutus sit auctoritatem sui magistri. Ideo, domini, auctoritas Aristotelis est magna et maxime in scholis Peripateticorum; tamen dicam quod dicit ipse tertio *De generatione animalium*, capitulo nono: non enim fuit ita fatuus et presumptuosus ut crederet se omnia scire. Ibi determinans de generatione apium, de qua est maxima difficultas, dicit: "Dicam illud quod mihi videtur verisimile; aut, si apparet oppositum, me remitto, quoniam magis credendum est experimento quam rationi", quoniam non possumus omnia scire. Unde non dicimur scire nisi quod videmus. Ideo Aristoteles fuit homo; ideo potuit errare. Et experimentum est in oppositum; ideo in hoc non est acceptandus.

cavolo cappuccio trapiantati «in sul Mantuano» nascono verze, non bisogna interrogare i libri, ma gli ortolani, perché rispetto alla loro esperienza «le argomentazioni razionali non contano niente».¹

3.

Anche l'*opinio* avicenniana è sottoposta al vaglio della ragione, dell'esperienza e della coerenza con l'autorità. L'esposizione si avvale nella sua interezza dei resoconti di Alberto Magno e di Pietro d'Abano, che la commentavano favorevolmente – fatta salva la generazione dell'uomo, la cui anima non è edotta dalla potenza della materia, bensì «viene da fuori».² Dopo il *De immortalitate animae* questa riserva non sussiste più per Pomponazzi: nella sua prospettiva i fenomeni attestati dalle fonti per piante e animali si compongono in una collezione di 'prove' estensibili (almeno in linea di principio) anche all'uomo, la cui anima è forma materiale come quella degli altri viventi del mondo sublunare. Ma la *quaestio* sorvola sul problema psicologico e preferisce insistere sulla neutralità della tesi avicenniana rispetto al dogma dell'immortalità: in polemica con Alberto Magno, Pomponazzi argomenta che la produzione umana *ex corporibus coelestibus* non comporterebbe alcuna difficoltà neppure nella visione cristiana, perché le stelle (come di norma gli uomini) sarebbero soltanto gli agenti particolari che dispongono la materia alla ricezione dell'anima, mentre l'anima verrebbe poi infusa direttamente da Dio, come accade *etiam nunc*.³

Et maius sacrilegium est negare sensum quam negare Aristotelem. [...] Sed Aristoteles non semper fuit unius opinionis et retractavit se». Cfr. ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, III, 10, 760b31-32. Sul topos della fallibilità di Aristotele, L. BIANCHI, *Saggi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 101-124.

¹ Ivi, f. 519v: «Et ego vidi quod semina quae transplantantur de loco in locum, ut capucci in sul Mantuano fiunt primo verze. Ideo in rei veritate est contra sensum: petatis ab his ortulanis; rationes autem nullae sunt. [...] Si autem auctoritas Aristotelis apud vos est maior experimento, estis stulti. Ideo non teneo Aristotelem in hoc et, ut dicunt bene posteriores, Aristoteles sibi contradixit. Glosare tamen non placet, quoniam in veritate mihi videtur esse mens Aristotelis. Et, domini, clarum est experimentum Mantue: si transplantantur cipollae, fiunt poretii».

² ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, I, 13, ed. P. Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1980, pp. 85-87; *Physica*, VIII, II, 10, cit., p. 613; *De vegetabilibus*, I, II, 10; II, I, 2; IV, III, 1; V, I, 7-8, ed. E. H. Meyer, C. F. W. Jessen, Berlin, Reimer, 1867, pp. 94-95; 112-113; 254-257, 312-320. PIETRO D'ABANO, *Expositio*, in ARISTOTELE, *Problemata*, x, 11, 66, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1501, ff. 101v-102v, 123rv; *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, diff. 29, ann. 2, s. l., s. t. [Bartholomeus de Morandis], 1523, ff. 41v-42v.

³ P. POMPONAZZI, *Quaestio*, cit., f. 520v: «Et notandum: Albertus in libro *De proprietatibus elementorum*, ubi determinat de diluviis, dubitat quomodo reparatum fuit animal post diluvium. Dicit ipse: 'Avicenna hunc modum, nos Christiani dicimus quod Deus fecit hoc'. Dicit ipse Albertus: 'ego sum cum Avicenna, uno excepto, quoniam ipse Avicenna tenet animam esse imortalem et tamen produci ab ipso corruptibili; hoc, inquit, non est verum, quoniam

La tesi avicenniana si sostiene su un unico fondamento: la realtà delle catastrofi universali di fuoco o di acqua, che Avicenna ha potuto provare «per rationes astrologicas (quas ego non intelligo)».¹ Ma poiché la natura «non deficit in necessariis, neque abundat in superfluis», dopo quei cataclismi la terra si ripopola grazie alla congiunzione di stelle benigne: «Et illo tempore bonum fuit sidus; et non fuit hoc omni tempore, sed post tempora multa veniunt bona, sicut le stagioni delli frumenti».² L'interesse di Pomponazzi non è tanto rivolto a «svincolare il problema dell'origine dell'uomo dal mito biblico della creazione divina»,³ quanto a rendere concretamente pensabile la tesi aristotelica della vicissitudine universale scandita dalle grandi catastrofi naturali.⁴ Dando conto della modalità con cui ricomincerebbe la vita dopo la distruzione connessa al concludersi di un ciclo astrologico, il principio della generazione *ex putri materia* permetterebbe infatti di articolare nei suoi passaggi interni questo assunto fondante nella visione astrologico-deterministica del *De incantationibus* e del *De fato*, che Pomponazzi sta mettendo a punto in quegli anni: senza la nozione di vicissitudine, infatti, non si giustificerebbero né l'eziologia naturalistica delle religioni, né l'inquadramento della causalità naturale nella struttura di un *fatum* cosmico, inclusivo della stessa storia umana.

La difficoltà di precisare esaustivamente la teoria avicenniana è tuttavia evidente nelle soluzioni fornite a due argomenti contrari, ai quali Pomponazzi riconosce un discreto grado di persuasività (ma non certezza dimostrativa): l'assenza di testimonianze che confermino la generazione spon-

ab agente corruptibili non potest produci incorruptibile'. Sed notandum: ubi non est ratio, tantum credo quantum determinat Romana Ecclesia; solum auctoritati Ecclesiae credo; sed nec Aristoteli, nec Platoni credo sine ratione, nec me determino ad aliquam auctoritatem. Ubi est fides, credo; sed ubi non est, in aliis rebus non credo. Ratio Alberti videtur esse debilis, quoniam de ipso quod dicit: 'non potest generari ex constellatione, quoniam habet animam imortalem' mihi non placet hec ratio, etsi tenet hoc fides nostra; 'quoniam nullum agens particulare est quod producat immortale' – sed licet non fiat ab agente particulari, disponitur tamen; et Deus inducit animam. Unde ex quo generatur homo ex corporibus celestibus, non tamen celestia corpora faciunt animam. Sed Deus inducit ipsam, alia disponunt; etiam nunc anima non fit ab hominibus, sed tantum dispositive. Ideo ista ratio non est digna tanto viro». Cfr. ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, cit., I, 13, p. 86.

¹ Ivi, f. 516v.

² Ivi, f. 520rv. Cfr. P. POMPONAZZI, *Apologia*, cit. II, 7, f. 71ra, ove si suggeriva che quei «bona tempora» astrologici fossero adombrati dalle Leggi nell'apologo del Paradiso terrestre, mentre la cacciata dall'Eden significherebbe in via metaforica il tramonto di quella congiunzione favorevole.

³ G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo*, cit., p. 315. Il problema era stato già risolto nella *Quaestio utrum Deus sit causa efficiens omnium rerum et non solum finalis* (1507), in P. POMPONAZZI, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, a cura di A. Poppi, Padova, Antenore, 1966, I, pp. 299-304.

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 3, 339b29-30; I, 14, 351b9-12; *Della generazione e della corruzione*, II, 10, 336b10-15; *Riproduzione degli animali*, IV, 10, 777b18-20, 31; *Del cielo*, I, 9, 279a28-29.

tanea dell'uomo; gli ostacoli che si frapporrebbero alla sopravvivenza del fanciullo così generato.¹ Il primo argomento è provvisoriamente eluso, ma non certo sciolto, corroborando l'autorità delle *Ricerche sugli animali* (Aristotele «dicit quod post magnos imbres apparent animalia aut que non fuerunt prius, aut que per longissima tempora non fuerunt») con il ricordo delle inondazioni del Tevere, dopo le quali «apparent multa extranea; ego vidi picturas mirabiles».² Interrogandosi poi sulla seconda obiezione, a suo parere più persuasiva («chi nutrirebbe quel primo uomo?»), Pomponazzi fa riferimento alla ricostruzione proposta in via ipotetica dal III libro della *Riproduzione degli animali*: ammesso che la vita umana abbia avuto un principio, bisogna pensare che dalla materia si sia originato non immediatamente un uomo, bensì un uovo, da cui sarebbe nato un verme capace di nutrirsi dell'umore; «et ita factus est homo».³ Per 'generazione spontanea' si dovrebbe dunque intendere una serie di passaggi di specie, favoriti da una congiunzione particolarmente benigna e potente, che agirebbe sulla mescolanza elementare determinando un mutamento nella complessione materiale per renderla disposta alla ricezione di una forma più perfetta. Sicché l'obiezione comune («O, est perfectus homo, ergo eget magno ministerio!») sarebbe facilmente risolta da Avicenna: «Et ideo, inquit ipse, egeret magna confluentia stellarum».⁴ Pomponazzi, tuttavia, qualche dubbio ce l'ha: l'obiezione continua a sembrargli ben argomentabile, anche se non dimostrativa, e le sue risposte sono sbrigative e confuse, se non decisamente provocatorie: «Unde dicitur: possent nutrirsi ex carnibus suis, ut puta ex manu sua».⁵

¹ P. POMPONAZZI, *Quaestio*, cit., f. 516r: «Verum tamen duae rationes satis probabiles, sive persuasibiles, possunt adduci pro ista opinione, licet non sint demonstrativae. Prima persuasio est (et hac ratione utitur Commentator commento decimo quinto secundi *Metaphysice*): si generaretur ex limo terre homo, utique hoc videretur; sed non videtur; immo nullus potest scire hoc, nisi per Scripturas et per fabulas. [...] Altera persuasio est quoniam non videtur verisimile quod homo generatur ex limo terrae, quoniam videmus, si pueri nascuntur, quanto ministerio et quanta servitute et quanto ingenio oportet procedere et uti ut preserventur. Primo: quis ipsos nutriret, quoniam nutriuntur pueri ex lacte? Deinde. si essent in caverna, quomodo poterunt defendi a frigoribus et a caumatibus?». Cfr. AVERROÈ, *In Metaphysicam*, cit., II, comm. 15, f. 35D.

² Ivi, f. 520r. Cfr. ARISTOTELE, *Ricerche sugli animali*, VIII, 15, 600a10-11.

³ Ivi, f. 520r: «Quis ergo nutrivisset illum hominem? Aristoteles quidem, quamvis magis adhereat illi parti, non tamen ex toto negat quod primi homines secundum unam periodum sunt sic geniti. Nam non absolute dicit oppositum. Dicit enim in tertio *De generatione animalium*, capitolo decimo: Si mundus esset novus, oportet dicere hominem et cetera animalia esse genita ex putri materia. Sed quomodo fuerunt nutriti? Dicit: Si hominem ex terra generari contingit, non est credendum quod imediate generentur ex putri materia, sed ex vermibus, sicut ipse anguille, quae non habent marem nec feminam, sed ex putri materia generantur, non tamen imediate, sed ex vermibus; et quando generantur, ex illo humore nutriuntur. [...] Si ergo homines geniti sunt ex terra, dicit quod primo genitum est ovum, deinde vermis et sic factus est homo». Cfr. ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, III, 11, 762b29-763a7.

⁴ Ivi, f. 521r.

⁵ Ivi, f. 520r.

Infatti è proprio l'esperienza a imporre di confinare la generazione spontanea nell'ambito delle congetture.¹ Senza dubbio la constatazione che non si sono mai visti uomini nati *ex putredine* non può essere considerata decisiva: si tratta infatti di un evento raro, che si verifica sui tempi lunghissimi dei grandi cicli astrologici. Ma l'astratta proiezione mentale nel ritmo millenario della vicissitudine universale non consente di spingersi più in là di una ipotesi argomentabile e tuttavia indimostrabile: «Unde non habeo rationem demonstrativam pro se nec contra». Nell'incertezza («non debemus negare hoc nec etiam affirmare»),² Pomponazzi dichiara di attenersi alla terza opinione: gli animali imperfettissimi si generano soltanto *ex putri materia* e non sono in grado di riprodursi; gli animali scarsamente differenziati, come mosche e topi, possono generarsi *utroque modo*; invece gli animali superiori nascono soltanto *ex propagine*.³ Questa terza posizione, sostenuta dai 'Latini' e da molti luoghi di Aristotele, è preferita per la sua maggiore coerenza con i dati dell'esperienza;⁴ ma con una significativa riserva: «Istam opinionem credo inter omnes; tamen in eo quod haec contradicit Avicennae nulla est ratio». L'ipotesi della restaurazione delle specie *per coelum* si scontra con alcune difficoltà di ordine 'sperimentale', ma è teoricamente concepibile, ancorché priva del sostegno di una dimostrazione esauriente («forte hoc quod dicit verum est; sed de omnibus nulla ratio videtur posse assignari».)⁵ L'assenza di qualsiasi riferimento alle popolazioni del Nuovo Mondo sembra confermare l'interesse strettamente teorico della discussione,⁶

¹ Puramente congetturali erano anche gli argomenti opposti nell'*Apologia* alle ragioni con cui Aristotele negava la generazione spontanea dell'uomo nei *Problemata*, ossia le variazioni dell'aria e le perturbazioni meteorologiche che renderebbero impossibile il perdurare delle condizioni favorevoli nel periodo *valde prolixum* della gestazione umana. P. POMPONAZZI, *Apologia*, cit. II, 7, f. 71r: «fortassis non est idem tempus generationis in his quae generantur ex putri materia et in his quae generantur ex propagine [...] fortassis ista generantur in locis temperatis et remotis ab istis extremis [...] et fortassis quod locus iste est equinoctialis, quem tenuit Avicenna esse temperatum [...]. Amplius dici potest quod [...], sicut ex exorbitatione syderum destructa sunt animalia et caetera viventia, sic ex eorum benigno concursu iterum ex terra generantur, unde in temporibus illis non fiunt intemperies».

² P. POMPONAZZI, *Quaestio*, cit., ff. 520v-521r.

³ Ivi, f. 520v: «Tertia opinio, quam ex nostratibus tenuerunt Albertus, Thomas, Egidius, Conciliator et multi alii (et forte totum collegium Christianorum est huius opinionis). Quae opinio videtur Aristotelis: dicit enim aliqua ex putredine nullo modo posse generari <ex propagatione> (et hoc etiam concedit Avicenna); aliqua ex propagatione et ex putredine [...]; elephas et homo non generantur nisi ex semine» (integro P sulla base di A, f. 277v).

⁴ Ivi, f. 521r: «Ideo, domini, ista tertia opinio, que est nostrorum, Alberti, Thomae, Egidii, Scoti, Conciliatoris et aliorum, videtur sensata, scilicet aliqua ex putredine tantum, aliqua ex propagine tantum, alia utroque modo: ista videtur sensata».

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo*, cit., p. 320: «La tolleranza della chiesa cattolica nei confronti delle teorizzazioni sull'origine spontanea dell'uomo può trovare un'ulteriore esplicazione nel carattere astratto e "filosofico" che queste elaborazioni presentavano [...] proprio perché mancavano di uno specifico riferimento a una concreta situazione storico-

che nella prospettiva pomponazziana riveste una funzione precisa, ma tutto sommato limitata: si tratta di scandagliare un'ipotesi «non impossibile», che permetterebbe di soddisfare alcuni interrogativi suscitati dalla ricostruzione razionale della causalità stellare.¹ Il punto centrale della *Quaestio* forse non è da individuare nell'illustrazione della *opinio* di Avicenna, peraltro impiegata in termini strumentali e provvisori (l'ultima opera di Pomponazzi, terminata nel 1522, non menziona la generazione spontanea degli animali superiori neppure come congettura verosimile);² bensì nella confutazione degli argomenti contrari di Averroè, che apre la strada alla identificazione, centrale nel I libro del *De fato*, dell'«accidente» come effetto *intentum per se* nel contesto delle leggi di natura: la regolarità dei processi fisici non è interrotta da nessun fenomeno straordinario e impreveduto (se non per noi); *secundum naturam* e *praeter naturam* sono soltanto espressioni che designano gli ambiti della nostra conoscenza e della nostra ignoranza dei meccanismi della causalità.

sociale». Difficilmente il silenzio di Pomponazzi può giustificarsi come una cauta autocensura, stante la disinvoltura con cui la *Quaestio* sia riduce la creazione biblica a una allegoria della generazione *ex putri materia* (*Quaestio*, cit., f. 516r: «Unde habemus in principio *Genesis* quod Deus secundum Legem Moisis fecit hominem ex limo terre. Etiam Lex Christi et Lex Maumet dicit hoc. Et iste Leges differunt in hoc a Platone, quoniam Plato vult hoc fieri etiam ex benignitate stellarum et constellationum: unde Deus non immediate ex limo terre fecit hominem et alia, sed etiam benignitate stellarum concurrente»), sia richiama i casi di parti virginali di alcune donne egiziane, già ricordati da Alberto Magno (f. 517r: «Et istud forte est contra fidem et forte non: tamen capite in bonam partem. Dicit etiam Albertus in tertio *De animalibus*, capitulo octavo ultimi tractatus, apud Egiptum multas mulieres peperisse sine maritis. «O, de beata Virgine?»; sed aliter fuit de ipsa»). Cfr. PLATONE, *Menesseno*, VII, 237d-238a (ma Pomponazzi forza il passo platonico); ALBERTO MAGNO, *De animalibus*, III, II, 8, hrsg. von H. Stadler, Münster i. W., Aschendorff, 1916, I, 153, pp. 344-345.

¹ Cfr. P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, 12, in *Opera*, ed. G. Gratarol, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1567, rist. anast. Hildesheim-New York, Olms, 1970, p. 277, ove si accenna alla tesi avicenniana a conferma dell'interpretazione naturalistica delle metamorfosi, intese come trasmutazioni sostanziali determinate dalla virtù del luogo.

² P. POMPONAZZI, *De nutritione et augmentatione libellus*, I, 22, in *Tractatus acutissimi*, cit., f. 129rb: «Quaedam enim nascuntur ex putri materia, veluti multae plantarum et animalium; et horum perpetuatio non est per aliquod generans, quod sit eiusdem speciei vel eiusdem generis, saltem proximi, sed horum generans est virtus caelestis cum materia sibi proportionata [...]. Est et alter modus generationis: aliqua enim sunt quae non generantur nisi a sibi simili secundum speciem et genus proximum».

«UNE MÉDITATION FORT ATTENTIVE DE LA LUMIÈRE NATURELLE». DESCARTES E I NOMI DI DIO

MARIAFRANCA SPALLANZANI

SUMMARY

Descartes was reluctant to tackle theological questions, as he thought that «il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, & d'être plus que hommes». Nevertheless, epistemological issues lead him to reflect on God's attributes in several of his letters, in particular in those to Mersenne in the Spring of 1630 and in July 1641, to Hyperaspistes in August 1641, and to Chanut in February 1647. This paper reconstructs the development of Descartes's investigation, from the analysis of equivocal and impious names of God, used by ordinary men, poets and some theologians, to the philosophical idea of God conceived as «infinite and incomprehensible» in his supreme perfection and as *causa sui* in his infinite power, and thus defined as *substantia infinita*, *ens summe perfectum & infinitum*, and *ens amplissimum*.

Per Antonio Santucci. In memoria

Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam,
independentem, summe intelligentem, summe potentem,
& a qua tum ego ipse, tum aliud omne,
si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum.

R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*.

1. «PARLER DE DIEU PLUS DIGNEMENT»

DESCARTES si è sempre rifiutato di occuparsi di teologia. «Ci sarebbe bisogno di avere qualche straordinaria assistenza del cielo e di essere più che uomini»,¹ è la sua professione che sottrae la teologia alle ispezioni della nostra intelligenza. E tuttavia, proprio a partire dalle esigenze epistemologiche della scienza, egli arriva a pensare gli attributi di Dio in un'indagine certo erratica tra i testi e aperta nei percorsi tematici, ma solida nei movimenti concettuali. Tra le pagine di Descartes si può cogliere, infatti, lo sforzo di una meditazione filosofica sugli argomenti della teologia che, nella sua biografia intellettuale, si configura sempre più nettamente come una ricerca consapevole: da una riflessione precoce sulle divinità pagane dei poeti e sul Dio matematico dei geometri, prende corpo negli scritti più tardi

¹ *Discours de la Méthode*, AT VI, p. 8.

una riflessione che può definirsi come una sorta di «ripetizione metafisica dei trattati teologici sui nomi divini».²

Certo, con Etienne Gilson si può parlare di una permanenza dell'eredità scolastica lunga da elaborare; con Jean-Luc Marion si possono anche ricordare «i materiali bruti» ancora da classificare che il giovane Descartes comincia a identificare «per così dire davanti ai nostri occhi»³ fin dalle famose lettere della primavera 1630 indirizzate a Mersenne. Ma è certo altresì che la meditazione cartesiana sulla dottrina dei nomi divini non si dà né come magistero esoterico né come saggio di bravura teologica o come mero espediente di abile retorica: nel movimento semiotico dal nome all'idea e dall'idea alla cosa così come nel percorso concettuale dalla poesia alla teologia alla filosofia prima alla scienza, essa si pone al cuore del pensiero di Descartes, centrale nel suo nucleo teorico per tutto il sistema di filosofia e di scienza, ed esemplare nelle sue movenze metodiche per ogni «ricerca della verità».

Sono per lo più lettere, anzi per lo più risposte a corrispondenti, Mersenne, Chanut e l'anonimo Hypersapistes, che lo spingono a rivolgere la sua attenzione anche a delicate questioni di carattere teologico. Ma le repliche di Descartes, malgrado le sue resistenze a pronunciarsi su tali argomenti, sono generose e precise, fondate come sono sui principi della sua filosofia, e costruite sulle regole del suo metodo. Ne ricordo alcune:

le lettere della primavera 1630 a Mersenne di rilievo epistemologico e dal carattere polemico che sferrano un attacco congiunto al linguaggio comune su Dio non meno che al lessico colto, ponendo l'istanza programmatica: *Parler de Dieu plus dignement*;

la lettera a Mersenne del luglio 1641 di importanza critica e metodica, che enuncia le condizioni cartesiane del discorso su Dio come corrispondenza stretta tra l'idea chiara e distinta e l'ideato – « Dio è infinito e incomprendibile [...] e un'infinità di altri attributi che esprimono la sua grandezza »³ – legando strettamente l'enunciazione degli attributi di Dio all'idea concepita dall'intelletto puro – l'implicazione essendo di necessità – e respingendo insieme le false rappresentazioni di Dio derivate dall'immaginazione non meno che «lo spaventoso accecamento» di una teoria dell'idea assente;

la lettera a Hyperaspistes di agosto 1641 di natura canonica, che dichiara filosoficamente il nome di Dio *ens amplissimum*;

la lettera a Chanut del 1° febbraio 1647 nella quale il nome del vero Dio è definito da «una meditazione attenta del lume naturale» che, liberandolo

¹ J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 221.

² J.-L. MARION, *Dieu, le Styx et les destinées. Lettres à Mersenne de 1630*, ora in *Questions cartésiennes* II, Paris, PUF, 1996, pp. 119-120.

³ «Que Dieu est infiny & incomprehensible [...] & une infinité d'autres attributs qui nous expriment sa grandeur» (Descartes a Mersenne, luglio 1641, AT III, pp. 393-394).

dalle false immagini dell'idolatria e dalle stravaganze dell'egolatria, arriva ad alimentare anche «la passione più utile e più bella che possiamo avere»: l'amore di Dio.

Se sullo sfondo resta tutta la riflessione cartesiana sulla filosofia prima offerta dalle *Meditationes*, il testo in cui Descartes afferma di aver «provato espressamente che Dio è il Creatore di tutte le cose» e di aver dimostrato «tutti gli altri attributi»,¹ queste lettere possono tuttavia completarla, tracciando un itinerario esemplare di metodo e di semiotica cartesiana che va dai nomi equivoci o empi di Dio, quelli della «maggioranza degli uomini», dei poeti e dei teologi, all'idea di Dio «infinito e incomprensibile» nella sua suprema perfezione, fino al vero Dio *causa sui* nella sua inesausta potenza, definito dal suo vero nome, anzi, dai suoi veri nomi: *substantia infinita*; *ens summe perfectum & infinitum*; *ens amplissimum*.

Un *itinerarium mentis in Deum*: insieme il paradigma di un'indagine filosofica che procede dalle parole alle cose, lo sforzo di una meditazione metafisica sull'infinito a partire dal finito, e l'enunciazione della possibilità e dei limiti di un discorso su Dio. Un discorso che sia preservato dai pericoli di empietà e dai rischi di ateismo evocati nelle lettere della primavera del 1630, che sia protetto dallo «spaventoso accecamento» di un Dio fittizio dell'immaginazione condannato nella lettera a Mersenne del 1641, e sia immune dagli errori opposti dell'idolatria e dell'egolatria criticati nella lettera a Chanut sull'amore. Ma che sappia attingere, se possibile, la «conformità» dei nomi e «della natura delle cose» attraverso l'intelletto puro – «allontanare la mente dai sensi» è l'imperativo – giungendo così a chiamare Dio, la *substantia infinta*, l'*ens summe perfectum & infinitum*,² più propriamente, *rectius*, con il suo vero nome: *ens amplissimum*, come Descartes scriveva nella lettera del 1647 a Hyperaspistes, riprendendo le teorie sulla libertà di Dio dell'oratoriano Guillaume Gibieuf, con cui il filosofo era in relazione fin dalla prima ora. Un nome, *ens amplissimum*, che riunisce insieme in una felice definizione l'ortodossia filosofica cartesiana con l'ortodossia teologica, almeno quella del suo corrispondente, per quanto precaria e discussa. «E quando dissi che basta per intendere l'infinito che si intenda una cosa che non è delimitata da alcun confine, in verità ho seguito il modo di parlare più comune; come anche quando utilizzai il nome di infinito – *nomen infiniti* – che potrebbe essere detto più correttamente – *rectius* – *ens amplissimum*, se volessimo che tutti i nomi fossero davvero conformi alla natura delle cose».³

¹ Descartes a Mersenne, 28 gennaio 1641, AT III, p. 297.

² *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, AT VII, p. 46.

³ «Et ut dixi, [...], sufficere quod intelligamus rem nullis limitibus comprehensam, ad intelligendum infinitum, sequutus sum modum loquendi quam maxime usitatum; ut etiam cum retinui nomen *infiniti*, quod rectius vocari posset *ens amplissimum*, si nomina omnia naturis rerum vellemus esse conformia, usus autem voluit ut per negationem negationis exprimeretur,

L'indagine cartesiana sugli attributi divini rinvia allora ad un'igiene del pensiero come funzione critica preliminare ad ogni determinazione; attraverso il metodo si apre ad una terapeutica, e impone infine una canonica attraverso la filosofia prima. Il discorso su Dio diventa possibile, infatti, in virtù del metodo che, sostenuto da «una meditazione molto attenta», corregge le idee confuse dell'immaginazione incline all'idolatria – «quali sono le idee dei falsi dei» – e si disfa dei giudizi errati che ne derivano. Liberato dai dati incerti dei sensi, l'intelletto può cogliere così la verità in virtù della filosofia prima: nel cammino metafisico, la mente pura «tocca» pur senza «abbracciare» l'idea del vero Dio nella sua realtà obiettiva, idea che è chiara e distinta, anzi, «la più chiara e distinta di tutte».

Il nome di Dio che entra in metafisica – *ens amplissimum*, il nome «più proprio» – indica, infatti, un essere dotato di un'unità forte, insieme specifica¹ e individuale,² la cui proprietà è «l'unità assoluta, che abbraccia e contiene tutti gli altri attributi, e della quale non troviamo né in noi né in altro alcun esempio».³ Caso limite, unico e paradossale di soluzione logica all'instabilità costitutiva e alla mobilità referenziale del linguaggio sottratto all'*epoché*, il nome di Dio è dunque un nome «più proprio» perché l'idea significata è l'idea vera, chiara e distinta, concepita da un intelletto puro – «Dio è conosciuto come l'essere infinito»⁴ – anche se la determinazione non è affatto completa, l'idea significata non essendo né compresa per intuizione né comprensibile *ratione formali*: da qui l'esercizio cartesiano della terza Meditazione sull'idea e sul nome di Dio e le due dimostrazioni *a posteriori* della sua esistenza a partire dall'idea dell'infinito «dalle mie idee».

Ma il nome di Dio è anche un esercizio spirituale di meditazione *de prima philosophia* sulla natura immutabile ed eterna di un essere infinito, sottratta al divenire storico delle divinità e al fluire eracliteo degli idoli in virtù dell'indagine dell'intelletto puro e fissata da un linguaggio «più degno». Attraverso la filosofia prima, il nome di Dio designa, infatti, in modo necessario, anche se non sufficiente e non adeguato,⁵ una sostanza, anzi,

tamquam si, ad designandam rem maximam, dicerem esse non parvam, vel quæ nihil habet parvitatís; per hoc vero non significavi positivam naturam infiniti cognosci ex negatione, ac proinde nullo modo contradixi» (Descartes a X*** [Hyperaspistes], agosto 1641, AT III, p. 427).

¹ «Il implique contradiction d'en [di dei] concevoir plusieurs souverainement parfaits» (Descartes a Clerselier, 17 febbraio 1645, AT IV, p. 188).

² Descartes respinge come contraddittoria la dissociazione in Dio dell'individuo e della specie. «Si enim essent plures, non esset Deus, quia non essent summi, estque contradictio» (*Entretien avec Burman*, AT V, p. 161).

³ *Meditationes de prima philosophia. Secundæ Responsiones*, cit., p. 137.

⁴ *Meditationes de prima philosophia. Quintæ Responsiones*, cit., p. 365.

⁵ «Inadæquatissime» (*Meditationes de prima philosophia. Secundæ Responsiones*, cit., p. 152).

per parlare più propriamente, l'unica vera sostanza, la *substantia infinita*, la cui essenza è di esistere per se stessa *causa sui*: da qui l'esercizio cartesiano della quinta Meditazione sull'idea di Dio «cioè dell'ente sommamente perfetto», e la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio a partire dalla sua essenza. Secondo le regole del buon metodo che impone l'inversione di ogni procedura conoscitiva legata ai sensi, e che, secondo le leggi della «vera logica», prescrive la preminenza della definizione *quid sit* sulla questione dell'*an sit*.¹

È, in fondo, il grande progetto filosofico di Descartes, nel quale l'idea di Dio come *ens summe perfectum & infinitum*, che, «in quanto infinito, non è compreso, ma è tuttavia inteso», riveste un ruolo assolutamente fondamentale nella struttura dell'albero della filosofia. È l'idea di Dio, infatti, che rinvia alla necessità della filosofia prima e che consente la definizione della sua possibilità come scienza delle radici – cioè dei «Principi della conoscenza, tra i quali è la spiegazione dei principali attributi di Dio, dell'immaterialità dell'anima, e di tutte le nozioni chiare e semplici che sono in noi»² – suscettibile, dunque, di essere conosciuta dall'intelletto puro. È l'idea di Dio che autorizza la definizione della possibilità e determina le condizioni della necessità e della verità della fisica e dei suoi concetti saldati con continuità e fondati di necessità sulla filosofia prima come lo è il tronco sulle radici. La tesi di un Dio creatore delle essenze e delle esistenze e la deduzione dai suoi attributi di immutabilità e di veracità costituiscono infatti i principi di necessità e di verità che offrono gli argomenti di intelligibilità necessari alla fisica: che la rendono cioè possibile, necessaria e vera.

Ma, ancora, il nome di Dio è anche il saggio, insieme testimonianza e dimostrazione, dell'impossibilità di un corpo completo di teologia razionale, e corregge ogni discorso su Dio con le «inversioni»,³ i rovesciamenti, le dissomiglianze e le diversità che esso esige e impone, e che scopre per la «via dell'eminenza». Secondo Descartes, le antinomie della ragione a proposito di Dio sono palesi. Il discorso su Dio – *ens incogitabile*,⁴ *inconcepibile*,⁵ *incomprendibile*⁶ e *ineffabile* in virtù del suo essere infinitamente infinito e perfetto, ma, insieme, *ens maxime conoscibile & effabile*⁷ in virtù dei segni che il Creatore ha lasciato nella creatura – il discorso su Dio, per il suo carattere intimamente frammentario, per il suo metodo induttivo che non perviene mai all'intuizione dell'essenza, per i suoi argomenti che sono «una

¹ *Meditationes de prima philosophia. Primæ Responsiones*, cit., p. 108.

² *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., p. 46.

³ H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1970, pp. 221-232.

⁴ *Meditationes de prima philosophia. Secundæ Responsiones*, cit., p. 140.

⁵ *Meditationes de prima philosophia. Tertiæ Responsiones*, cit., p. 198.

⁶ *Meditationes de prima philosophia. Quintæ Responsiones*, cit., p. 368.

⁷ Descartes a Mersenne, 21 gennaio 1641, AT III, p. 284.

macchina spesso molto difettosa»,¹ denuncia la temerarietà di ogni teologia che voglia sottoporre l'idea di Dio alle regole e ai parametri dell'intelletto, e sostenga di comprenderlo per analogia secondo le modalità della conoscenza: una teologia razionale, cioè, che presuma di poter andare oltre alle verità della filosofia con le forze della sola ragione indipendentemente dai lumi della fede, e si pretenda completa e adeguata all'oggetto, l'*ens summe perfectum & infinitum*. Il suo oggetto, l'infinito di Dio che si impone nell'unità incomprensibile di infinite perfezioni, supera infinitamente l'ordine e le distinzioni della *mathesis universalis* e i limiti della scienza.

Parler de Dieu plus dignement, allora, senza mai dimenticare né la sua incomprensibile potenza né «la debolezza dei nostri ragionamenti»;² chiamare Dio «più correttamente», *rectius*, con il suo vero nome, bandendo le false idee di una ragione infantile costretta dall'immaginazione, liberandosi dalle rappresentazioni di una filosofia sensista e rifiutando le figure dei poeti, ma riconoscendo l'idea chiara e distinta di Dio attraverso una meditazione attenta che segue il retto percorso del lume naturale: è questo il limite di ogni teologia e la contrazione cartesiana della teologia nella metafisica.

Ma, a ben vedere, le stesse definizioni di Dio offerte dalla metafisica, che ripropongono non senza difficoltà e tensioni la *via negativa* dell'infinito e la *via affirmativa* della suprema perfezione, e che mediante un termine negativo enunciano proprietà positive dell'eminenza, e pongono affermativamente nozioni almeno formalmente negative come la *causa sui*, segnano la condizione liminare della filosofia prima, che, nell'albero cartesiano della filosofia, si configura come posizione e definizione dei principi delle altre scienze e costituzione ferma e stabile di razionalità regionali – la fisica, la medicina, la meccanica, la morale – piuttosto che come ontologia generale.³ Come scrive Henri Gouhier, sulla scienza di Dio la metafisica cartesiana non ha altra risorsa che la ricerca di un linguaggio che rappresenti il tradimento meno grave possibile.⁴

2. DIO E «GLI IDOLI CHE PORTANO IL SUO NOME».

DEUS, JUPITER, SATURNE

Fin dalle lettere della primavera 1630 a Mersenne, Descartes denuncia le rappresentazioni tradizionali di Dio, quelle dei dotti, dei teologi, dei filosofi e dei poeti che lo riducono a un idolo sottomesso alla necessità: come se Dio fosse «un Giove o un Saturno sottoposto allo Stige o al destino».⁵ E,

¹ Descartes a Silhon, marzo o aprile 1648, AT v, p. 139.

² *Discours de la Méthode*, AT vi, p. 8.

³ L'argomento è capitale nella storia della filosofia cartesiana: rinvio alla discussione di J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, cit., pp. 279-292.

⁴ H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 221.

⁵ Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630, AT i, p. 145.

insieme, condanna come inclini all'ateismo i discorsi antropomorfici della «maggior parte degli uomini» che, schiavi dei nomi, riducono Dio ad una cosa finita, costretto anch'egli dalla *eadem ratio* degli uomini. Sostituendo l'etimologia alla filosofia, essi «si fermano alle sillabe del suo nome, e pensano che basti per conoscerlo sapere che *Dio* vuol dire la stessa cosa di ciò che si chiama *Deus* in latino, e che è adorato dagli uomini».

Così, contro l'univocità della teologia fondata sul principio tomistico dell'analogia non meno che sull'esemplarismo agostiniano, contro l'univocità della scienza con le sue ambizioni di autoreferenzialità e le sue tentazioni di divinizzazione della ragione e della natura, contro le immagini idolatriche dei poeti e dei filosofi che dissolvono la trascendenza divina nella legge dell'ordine, contro le insidie del linguaggio comune che fissa le parole nell'indeterminatezza dei significati, Descartes, riflettendo in queste lettere inaugurali sull'azione creatrice di Dio, lo definisce piuttosto come «un essere infinito e incomprendibile, e che è il solo Autore da cui dipendono tutte le cose»: ¹ pur riconoscendone l'infinita trascendenza, con il solo lume naturale «si può conoscere che Dio è infinito e onnipotente benché la nostra anima finita non possa né comprenderlo né concepirlo». ²

Infatti, «non possiamo comprendere la grandezza di Dio anche se la conosciamo». Lo affermava nella lettera del 15 aprile, distinguendo tra la conoscenza dell'infinito di Dio, possibile per l'uomo, e la comprensione della sua onnipotenza che supera infinitamente la ragione umana: «perché comprendere, *comprendre*, è abbracciare con il pensiero; ma per sapere una cosa, *sçavoir*, basta toccarla con il pensiero», spiegava, ricorrendo all'esempio della montagna che le mani possono certo toccare ma non abbracciare come le braccia cingono un albero.

È, questa, una delle prime definizioni di Dio che introduce già le invarianti cartesiane di tanti testi anche successivi del filosofo, e inaugura un lessico che, se pur non completamente definito e tematizzato, resterà stabile e costante nel dizionario cartesiano dell'infinito con l'opposizione fondamentale tra *intelligere* e *comprehendere*, e la similitudine così chiara del gesto delle braccia e della mole della montagna.

La determinazione dell'essenza di Dio attraverso l'infinito permette, infatti, di derivare tutte le altre denominazioni negative dell'eminenza – l'incomprendibilità, ma anche l'immensità assoluta, l'immutabilità, l'indipendenza, l'ineffabilità – come conseguenze della sua definizione in quanto essere infinito, sottraendo Dio alle regole del metodo che si esercita al contrario sull'ordine e la misura. Ma tale denominazione consente altresì di

¹ «Un estre infini & incomprehensible, & qui est le seul Auteur duquel toutes les choses dependent» (Descartes a Mersenne, 6 maggio 1630, AT I, p. 150).

² Descartes a Mersenne, 27 maggio 1630, AT I, p. 152.

conoscere l'infinito come tale, e cioè come incomprendibile: l'attributo positivo dell'onnipotenza fa di Dio il creatore delle essenze e delle esistenze, e consegna la creazione alla causalità efficiente e totale di Dio, aprendo in tal modo alla possibilità di una conoscenza necessaria e vera della fisica a partire dai suoi principi metafisici.¹

La metafisica del 1630 impone allora un linguaggio che rifiuta ogni univocità con i nomi delle creature, rigetta l'analogia ingannatrice e blasfema, proscrive i passaggi al limite, e non percorre alcuna via per negazione a partire dal mondo sensibile: elabora così un lessico «più degno» che, preservando la delicatezza dello statuto della creatura che si riconosce principalmente nell'impegno di «conoscere Dio», instaura con la conoscenza dell'idea di Dio un rapporto essenziale anche per la scienza. Ma essa segna anche la differenza tra l'uomo e Dio, dichiarandone, nel contempo, l'eminenza trascendente e incomprendibile degli attributi. Del resto, «il fatto stesso che giudichiamo incomprendibile [la grandezza di Dio] ce la fa stimare di più: come un re ha più maestà quando è meno noto e meno familiare ai suoi sudditi, purché tuttavia essi non pensino con ciò di essere senza re, e lo conoscano abbastanza per non dubitarne minimamente».

3. UNA NUOVA IDEA DI DIO:

HÆC IDEA ENTIS SUMME PERFECTI & INFINITI

«Una nuova idea di Dio», come la definisce Etienne Gilson, riveste allora il ruolo fondamentale nella ricerca cartesiana di un lessico dell'infinito di Dio, più esatto e «più degno»: *hæc idea entis summe perfecti & infiniti*, come Descartes scriveva nella terza Meditazione, riassumendo nell'endiadi *summe perfecti & infiniti* tutto il lavoro dell'intelletto attorno all'idea di Dio, l'essere infinito dotato di infinite perfezioni *rerumque Creator omnium*.

Certo, Dio può essere chiamato anche *substantia*, e Descartes accoglie Dio nella metafisica della terza Meditazione anche sotto tale denominazione. «Con il nome di Dio intendo una sostanza infinita, indipendente, sommamente sapiente, sommamente potente, e dalla quale io sono stato creato, come è stata creata ogni altra cosa, se pur esiste e comunque esista».² Si tratta di una decisione importante nell'*ordo rationum* cartesiano, che dissolve l'indeterminatezza dell'*aliquis Deus* che era stato evocato attraverso il dubbio iperbolico della prima Meditazione. Ma anche di una scelta concettuale difficile, che introduce Descartes nel vivace dibattito contemporaneo

¹ Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630, AT I, p. 144.

² «Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum» (*Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., p. 37).

collocandolo dalla parte dei teorici della sostanzialità divina,¹ e lo conduce in certo modo a sfidare le aporie emerse nella tradizione, da Agostino ad Anselmo a Tommaso,² attenta a sottolineare l'equivocità di un concetto, quello di sostanza, che rimanda a modi di essere plurali, e che rinvia alle nozioni di attributi e di accidenti, qualificazioni contingenti e sensibili che non possono convenire minimamente all'unità e all'unicità divina. Descartes opera allora due correttivi che consentono la definizione: introducendo la nozione di sostanza non nell'accezione logico-categoriale di soggetto degli attributi, imbarazzante se predicata di Dio, ma piuttosto accreditandone il senso più debole di «autosussistenza per sé», compatibile, dunque, con la natura divina; e utilizzando per Dio il termine *substantia* sempre e comunque e solo nel sintagma indissolubile e unico di *substantia infinita*, dotata cioè «di infinite perfezioni vere e reali, infinite in atto ed immense». Evitando in tal modo, da un lato, la deriva possibile della sostanza divina del Creatore verso l'univocità con le sostanze finite delle creature,³ e scartan-

¹ Pur con modalità diverse e con accezioni più o meno forti, ricordo, ad esempio, le teorie di Suarez, Gassendi, Eustache de Saint Paul, Scipion Dupleix. Suarez, teorico di una nozione analogica e non univoca della sostanza divina: «Licet Deus aliquo modo conveniat in ratione substantiæ cum aliquibus entibus creatis, non tamen univoce, sed analogice» (*Disputationes Metaphysicæ*, xxxii, s. i, n. 9). E Gassendi, che rivendica la possibilità di pensare Dio attraverso la categoria della sostanza – «Immerito Deum a Substantiæ Categoria excludi» – ponendola tuttavia non nella prospettiva categoriale, ma in analogia alla causa: «Quippe ut vere Deus est causa et propterea inter causas (et prima quidem) merito habetur, ita vere substantia, quia scilicet Deum potiore ratione quam Socratem, quam Bucephalum, quam hunc lapidem primam substantiam appellaveris» (*Exercitationes Paradoxicæ Adversus Aristoteleos*, ii, d. 3, § 6). Scipion Dupleix applica a Dio una nozione debole di sostanza, Dio essendo «une vraie et très parfaite substance, non toutefois prédicamentale ou catégorique, n'étant point le sujet ou le support d'aucun accident» (*La Métaphysique ou science surnaturelle*, v, 2, § 4).

² Si vedano, ad esempio: Agostino, *De Trinitate*, vii, 5, 10: «Manifestum est Deum abusive substantiam appellari, ut nomine usitatore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur: ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentia»; Anselmo, *Monologion*, lxxviii: «Substantia principaliter dicitur de individuis quæ maxime in pluralitate consistunt. Individua neque maxime substant, id est subjacent accidentibus, et ideo magis proprie substantiæ nomen suscipiunt. Unde jam supra manifestum est summam essentiam quæ nullis subjacet accidentibus proprie non posse dici substantiam, nisi substantia ponatur pro essentia»; Tommaso, *Summa Theologiæ*, Ia, q. 29, a. 3, obj. 3: «Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia: Deus autem immaterialis est; neque enim accidentibus substat, ut substantia dici possit», a meno di ammettere l'altro significato del termine *substantia*. Infatti, secondo Tommaso, «substantia convenit Deo, secundum quam significat esistere per se» e preferisce, piuttosto, definire attraverso l'essenza Dio, di cui si deve dire che «suum esse [...] Cum igitur in Deo nihil sit potenziale, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse» (*Summa Theologiæ*, Ia, q. 29, a. 3, obj. 3).

³ «Substantiæ, hoc est res per se subsistentes» (*Meditationes de prima philosophia. Quartæ Responsiones*, cit., p. 222). «Vera substantia, sive res per se subsistens» (Descartes a Clerselier, gennaio 1642, AT III, p. 502). Una teoria della sostanza nei *Principia*: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum [...]. Atque ideo nomen substantiæ non convenit Deo et illis [res omnes quæ non nisi ope

do, dall'altro, le difficoltà della teoria logico-categoriale: la sostanza è allora l'autosussistenza per sé di Dio,¹ e, a differenza delle creature, non conviene a lui che sotto la condizione fondamentale dell'infinito. L'infinito, infatti, non è un accidente della sostanza – scrive Descartes a Clerselier – ma ne costituisce «l'essenza stessa»² e affetta di infinità tutte le sue infinite perfezioni. Se allora l'attributo divino della suprema perfezione, *ens summe perfectum*, comprende tutte le qualificazioni positive, alcune delle quali l'intelletto umano può recensire *a posteriori* riconoscendone nell'uomo le tracce – la bontà, la verità, la scienza, ... – la denominazione di Dio essenzialmente attraverso l'infinito, *ens summe perfectum & infinitum*, permette di amplificarle, di elevarle all'infinito, e di saldarle nell'unità «che le comprende tutte»³ positivamente ma incomprendibilmente.

L'idea dell'infinito di Dio non è, infatti, la semplice negazione del finito dell'uomo né un'idea-limite che ne attualizzi le potenzialità, né un'idea materialmente falsa, né una fantasia. Al contrario, l'idea dell'infinito di Dio è l'idea di un essere positivamente infinito, *ens infinitum & summe perfectum*, intelligibile nella sua idea ma incomprendibile nella sua essenza: quell'infinito supremamente perfetto che il nome *ens amplissimum* restituisce nella somma delle sue infinite perfezioni e nell'unità di infinitamente infinito,⁴ trionfando così delle insidie celate sotto i termini negativi e le litoti del lessico comune dell'infinito.⁵ Soluzione che permette a Descartes di mantenere l'infinito attuale isotropo di Dio «in cui non si trova assolutamente alcun limite»,⁶ infinitamente e totalmente infinito⁷ *ratione perfectionis*, e di garan-

concursus Dei esistere posse percipimus] univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quæ Deo et creaturis sit communis» (*Principia Philosophiæ*, I, § LI, AT VIII, p. 24).

¹ È questa, in fondo, l'accezione debole accreditata anche dalla Scolastica e dalla tarda Scolastica. Tommaso, ad esempio, accetta la definizione di Dio come sostanza (*Summa Theologiæ*, Ia, q. 29, a 3, obj. 3). Eustache de Saint Paul definisce anch'egli la sostanza come «ens subsistens seu per se existens» (*Summa Philosophica Quadripartita*, I, Pars I: Logica, III, s. I, q. 2).

² «Per infinitam substantiam intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod non est accidens notioni substantiæ superadditum, sed ipsa essentia substantiæ absolutæ sumptæ, nullisque defectibus terminatæ; qui defectus, ratione substantiæ, accidentia sunt; non autem infinitas et infinitudo» (Descartes a Clerselier, 23 aprile 1649, AT V, p. 355).

³ *Meditationes de prima philosophia. Secundæ Responsiones*, cit., p. 145.

⁴ «Omnium perfectionum complementum» (*Principia Philosophiæ*, p. I, § XVIII, cit., I, p. 18). «Cumulum perfectionum» (*Notæ in programma quoddam*, AT VIII-2, 12). Su questo passaggio della metafisica cartesiana, si veda J.-M. BEYSSADE, *Sur l'idée de Dieu: incompréhensibilité ou incompatibilité?*, in *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, pp. 133-167.

⁵ La limitazione «qua finitum differt ab infinito, est non ens, sive negatio entis» (Descartes a X*** [A Hyperaspistes], cit., p. 427).

⁶ *Meditationes de prima philosophia. Primæ Responsiones*, cit., p. 112.

⁷ «Totum infinitum» (*Meditationes de prima philosophia. Quintæ Responsiones*, cit., p. 368).

tire alla scienza l'intelligibilità dell'indefinito non finito, e forse anche infinito,¹ dell'estensione dei corpi, che l'evidenza impone di necessità alla fisica come corollario dell'idea di estensione, e la cui nozione negativa – «non trovo limiti solo sotto alcuni aspetti»² – basta tuttavia alla scienza: l'estensione, il tempo, la divisibilità infinita.

Rerumque Creator omnium,³ infine: una formula che, rinviando alla teoria della causalità efficiente e totale di Dio come esercizio dell'onnipotenza – «causa efficiente e totale» nelle lettere del 1630 a Mersenne; «causa ultima che è Dio» nelle *Meditationes*,⁴ «vera causa» nei *Principia*⁵ – condensa nella sua contrazione concettuale e fonda la verità nell'azione creatrice di Dio, «fonte di ogni bontà e verità».⁶ La saldatura nel Creatore della verità delle essenze e della verità delle idee chiare e distinte dell'intelletto umano permette così l'ancoraggio della scienza nella verità: la *scientia perfectissima* «che è la conoscenza degli effetti attraverso le cause».⁷

Quattro tesi molto forti e fortemente antiscolastiche sostengono la riflessione sui nomi divini che Descartes conduce con tanta decisione, e con tanta discrezione. Quattro tesi che, con le inversioni radicali e i rovesciamenti metodici dei discorsi umani che impongono, offrono secondo Henri Gouhier il modello del solo discorso possibile su Dio, ispirato dall'interdizione a parlarne «come la maggior parte degli uomini», incuranti dell'equivocità del lessico comune sull'infinito. «Parlare di Dio in modo più degno» della gente comune, «che lo immagina quasi sempre come una cosa finita» diventa così regola del discorso teologico, i suoi enunciati essendo dettati dall'imperativo di non pensare Dio nell'univocità o nell'analogia con l'uomo e di non rappresentarlo con le figure confuse dell'immaginazione, ma dall'impegno di attestarne le infinite perfezioni sotto il segno dell'incomprensibilità.

Quattro tesi che Gouhier definisce come quattro inversioni dell'esperienza empirica e della condizione umana:

1. inversione del rapporto con la verità: la tesi della creazione delle verità eterne ad opera dell'onnipotenza divina sanziona la teoria della non-univocità della verità, della necessità e della possibilità per Dio, «sommo legislatore» di ogni ordine di verità, di necessità e di possibilità, e per l'in-

¹ Così nell'*Entretien avec Burman*, cit., p. 167: «Quoad ad nos attinet, nos non possumus unquam in illis terminum aliquem invenire, et sic nostri respectu sunt indefinita, quin etiam forsan infinita, nam indefinitum semper et semper multiplicatum, ut hic fit, – ancora l'articolo xxvi della prima parte dei *Principia*! – est ipsum infinitum. Et sic forsan dicere possumus mundum esse infinitum; sic etiam de numero, etc.».

² *Meditationes de prima philosophia. Primæ Responsiones*, cit., p. 112.

³ *Meditationes de prima philosophia. Quartæ Responsiones*, cit., p. 255.

⁴ «Causa ultima quæ erit Deus» (*Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., p. 50).

⁵ *Principia Philosophiæ*, I, § xxiv, cit., p. 14.

⁶ «Omnis bonitatis veritatisque fons» (*Principia Philosophiæ*, I, § xxii, cit., p. 13).

⁷ *Principia Philosophiæ*, I, § xxiv, cit., p. 14.

telletto umano, sottoposto al contrario alla servitù del principio di contraddizione;

II. inversione del rapporto con la libertà: la libertà divina si realizza nella suprema indifferenza, la suprema indifferenza di Dio essendo l'argomento sovrano della sua onnipotenza, al contrario dell'uomo in cui l'indifferenza è un limite della conoscenza;

III. inversione della relazione tra l'intelletto e la volontà: in virtù dell'immanenza reciproca dell'intelletto e della volontà nell'unità assoluta di Dio, non è concepibile in Dio nessuna distinzione o differenza tra l'intelletto e la volontà *ne quidem ratione*, al contrario dell'esperienza degli uomini dotati di una volontà infinita e di un intelletto finito;

IV. e infine, inversione della relazione tra essenza ed esistenza attraverso la nozione di Dio *quodammodo sui causa*: l'autocausalità non può essere assolutamente attribuita ad alcuna causa finita – il rapporto di causalità implicando nel finito la distinzione tra la causa e l'effetto e l'anteriorità della causa – e può essere pensata e affermata solo dell'essere necessario e perfetto in quanto esprime positivamente la non-necessità della causa: l'*inexhausta potentia*¹ di Dio essendo insieme causa efficiente di sé, *causa*, in quanto «non necessita di causa» positivamente – scandalo per Caterus; falso per Arnauld! – *sive ratio*, l'essenza divina essendo la premessa da cui è deducibile la conclusione della sua esistenza. Teoria che rafforza e chiarisce la dimostrazione *a priori* della quinta Meditazione e la struttura come una vera dimostrazione logica, l'essenza di Dio – *quid sit*, secondo le regole – essendo il *medium* dell'argomento per provare la sua esistenza – *quod sit*, secondo le regole. L'idea di Dio che è in me, concludeva allora Descartes, «è massimamente chiara e distinta e massimamente vera».²

In virtù della teoria cartesiana della non-univocità della sostanza che Descartes enuncia attraverso la tesi della creazione delle verità eterne, sono ancora le celebri lettere a Mersenne della primavera 1630 che aprono la questione dei nomi divini e fissano insieme il metodo e il lessico per «parlare di Dio in modo più degno»: lo scarto tra il finito dell'intelletto umano e l'infinito di Dio è troppo profondo per riconoscere alla ragione finita la pretesa di restituire un'immagine dell'infinito e gli interdice di pronunciare eresie a proposito dell'incomprensibile ampiezza della sua potenza.

¹ «Verbum sui causa nullo modo de efficiente potest intellegi, sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget. Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quammaxime positiva, idcirco dixi rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa, esse positivam» (*Meditationes de prima philosophia. Quartae Responsiones*, cit., p. 236). Si vedano: E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio*, Bari, Laterza, 1998; V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002, pp. 167-284.

² «Maxime vera, & maxime clara & distincta» (*Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., p. 46).

Ed è proprio la tesi della creazione delle verità eterne che Descartes dichiara in esse, nodo epistemologico ed ontologico fondamentale del discorso cartesiano sulla verità della scienza e la trascendenza di Dio ad ogni ordine di vero e di bene, che sottrae all'uomo ogni accesso al dominio concettuale sull'azione divina, pur permettendo il fondamento della scienza nella verità e nella realtà. La teoria della non-univocità del possibile e del necessario in Dio e per l'intelletto umano sovverte, infatti, le categorie della modalità e le disloca dall'ontologia all'epistemologia, sottraendole così all'invulnerabilità delle proprietà dell'essere, e, insieme, interdiciendo ogni discorso sui fini impenetrabili di un Dio infinito d'incomprensibile potenza. Tesi e corollari che arrestano la teologia, ma che aprono alla scienza: la tesi di un Dio creatore delle essenze e delle esistenze, e la deduzione dall'infinito positivo di Dio dei suoi attributi di immutabilità e di veracità sono infatti «i principi» di necessità e di verità che offrono le condizioni e gli argomenti di intelligibilità necessaria della scienza, rendendola possibile, necessaria e vera. Descartes lo afferma chiaramente fin dalla lettera del 15 aprile 1630 a Mersenne: «è da qui [dalla metafisica] che ho cercato di cominciare i miei studi; e vi dirò che non avrei saputo trovare i fondamenti della fisica se con li avessi cercati per questa strada».

4. I NOMI DI DIO: «UN ÊTRE PARFAIT & INFINI»;
«ENS SUMME PERFECTUM & INFINITUM»

Il vero nome di Dio: *un être parfait & infini*,¹ *ens summe perfectum & infinitum*.² Un nome che ai commentatori è sembrato un enigma,³ e che è piuttosto un'endiadi che designa mediante due attributi lo stesso essere *summe perfectus*, nello sforzo concettuale di istaurare nella filosofia prima la conoscenza positiva ma non adeguata⁴ dell'infinito che ne dichiara la priorità ontologica ed epistemologica pur ammettendone l'incomprensibilità della potenza, aprendo così a una teoria della creazione divina nella verità che fonda e salda la verità delle creature, ma che si interdice ogni discorso sui fini della creazione. Un nome che conferma la *optima philosophandi via* che Descartes evoca nei *Principia* come la via d'elezione di una scienza perfetta, ma che funziona altresì come un imperativo metodico dell'intelletto puro a ricon-

¹ *Discours de la Méthode*, cit., p. 39.

² *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., p. 48.

³ E. Curley sottolineava l'impossibilità di tali attributi (*Descartes against the Skeptics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978). J.-L. Marion parlava di tensioni irrimediabili tra due tradizioni: la tradizione teologica del perfetto (la via positiva per affermazione dei predicati comprensibili) e la tradizione dell'infinito (la via negativa per indicazione di una trascendenza inintelligibile). E perché non ricordare Leibniz che chiedeva la consistenza intrinseca della nozione cartesiana di Dio prima della prova *a priori*?

⁴ «Sed non adæquatæ» (*Meditationes de prima philosophia. Primæ Responsiones*, cit., p. 113).

durre gli infiniti attributi di Dio all'omnitudo incomprensibile delle sue perfezioni nell'unità,¹ senza autorizzare le figure dell'immaginazione, i limiti insuperabili dei sensi, le cecità pericolose degli insensati che negano Dio.

Il nome di Dio, anzi, piuttosto i nomi di Dio, ma tutti insieme «in un solo essere *qui sit Deus*»: piuttosto una lista aperta di attributi e di definizioni che l'uomo enuncia separatamente gli uni dalle altre, ma che devono essere pensati «uniti insieme e inseparabili».² Del resto, la definizione sintetica che Descartes enuncia nell'esposizione geometrica delle *Secundæ Responsiones* – «Chiamiamo Dio la sostanza che conosciamo sommamente perfetta e nella quale non concepiamo nulla che implichi qualche difetto o qualche limite di perfezione»³ – non è assolutamente una definizione completa dell'essenza che ne esaurisca gli attributi e non permette assolutamente la deduzione logica di tutti i predicati implicito. Essa è piuttosto una definizione operativa che seleziona e «filtra» – l'espressione è di Jean-Marie Beyssade – le rappresentazioni finite della *substantia summe perfecta*, ed elimina tutto ciò che deriva dal difetto o dalla limitazione della perfezione. Se allora gli attributi di Dio non sono deducibili dalla definizione, sono tuttavia passibili di enumerazione secondo le regole di un «discorso del metodo» induttivo che Descartes elabora per la filosofia prima: «fare un'induzione da un attributo all'altro; o, per parlare più correttamente, servirsi della conoscenza naturale [...] di un attributo di Dio per formare un argomento che concluderà a un altro attributo di Dio».

Pur senza arrivare mai a cogliere con il lume naturale la natura semplice di Dio in un'intuizione confrontabile con quella del *cogito* «attraverso un'illustrazione immediata della Divinità sul nostro spirito»,⁴ per la metafisica è dunque possibile una conoscenza dei principali attributi di Dio «che esprimono la sua grandezza».⁵ Una conoscenza analitica che diffrange in una recensione reversibile l'assoluta semplicità e l'unità di Dio⁶ nelle sue infinite perfezioni, quelle che l'uomo scopre *a posteriori* «per induzione» come la marca dell'artigiano sulla sua opera, e quelle che derivano dalla denominazione di Dio attraverso l'infinito, la sua infinità positiva costituendo la sua suprema perfezione: la sovranità infinita, l'eternità, l'immutabilità, l'onniscienza, l'onnipotenza

¹ L'espressione è di J.-M. Beyssade, *Sur l'idée de Dieu*, cit., p. 158.

² «Simul junctas & inseparabiles» (*Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., p. 50).

³ «Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, & in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur» (*Meditationes de prima philosophia. Secundæ Responsiones*, cit., p. 162).

⁴ Descartes a Silhon, marzo o aprile 1648, cit., p. 138.

⁵ Descartes a Mersenne, luglio 1641, AT III, p. 394.

⁶ «Nam contra unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quæ in Deo sunt, una est ex præcipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo» (*Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., p. 50).

creatrice,¹ la perfezione infinita.² E finalmente, prima nell'ordine sintetico, la *causa sui* in quanto principio positivo d'inesausta potenza.³ *Ens amplissimum*, infine, come Descartes definisce Dio nella risposta a Hyperaspistes.

5. IL NOME «PIÙ GIUSTO» DI DIO: «ENS AMPLISSIMUM»

Il nome di Dio *ens amplissimum* colma e riassume gli altri attributi: questo nome, *ens amplissimum*, unisce insieme, infatti la *via affirmativa* della perfezione affermando positivamente l'eminenza dell'onnipotenza, e la *via negativa* dell'infinito ponendo la trascendenza divina e la libertà sovrana di Dio, e rinviando esplicitamente all'incomprensibilità della potenza divina, dunque all'impossibilità di «abbracciare» l'infinito all'infinito di Dio nella sua unità. Ma *ens amplissimum*, non è un nome negativo. Esso è piuttosto il nome positivo di un infinito positivo in tutta la densità e nell'unità della suprema perfezione dell'essere infinitamente infinito, e non la negazione di una negazione che potrebbe evocare il termine *infinitum*, equivoco come può apparire con l'infinito materiale, piuttosto un indefinito: un nome, *ens amplissimum*, che coglie l'idea chiara e distinta di Dio, la più vera, la più chiara e distinta di tutte, e che, contro ogni paradosso della non-definibilità, la dichiara nella sua positività e nella sua verità,⁴ pur senza pretendere di possederla nella sua totale trasparenza.

Il nome di Dio *ens amplissimum* tuttavia, assumendo e riassumendo la responsabilità delle tensioni di un sistema intimamente costretto tra differenti tradizioni e preso da esigenze difformi – la definizione di Dio come *ens summe perfectum & infinitum* non può certo nasconderle – elide la possibilità stessa di un sistema completo di teologia razionale, pur senza interdire ogni discorso su Dio, ma definendone le condizioni di possibilità e circoscrivendone il senso filosofico: Dio, *ens amplissimum*, sovverte e trasgredisce con la sua eminenza, con la sua eccellenza, con la sua infinita ampiezza e immensa vastità nell'unità della perfezione infinita tutte le regole del metodo e tutte le distinzioni dell'intelletto puro.

Così, la conoscenza di Dio si dà come un *savoir*, un *connaître*, un *toucher de la pensée*, ma non come un *concevoir*, un *comprendre*, un *embrasser de la pensée*: se è possibile conoscere Dio a partire dall'idea in noi dell'essere *summe perfecti*,⁵ il modo particolare della sua conoscibilità dandosi sotto la forma

¹ *Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., p. 32.

² *Principia Philosophiæ*, I, § XIX, cit., p. 12.

³ *Meditationes de prima philosophia. Primæ Responsiones*, cit., p. 109.

⁴ «Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motus & lucis» (*Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., 45).

⁵ «Nempe ad ejus ideam nobis ingenitam respicientes, videmus illum esse æternum, omniscium, omnipotentem, omnis bonitatis veritatisque fontem, rerum omnium creatorem» (*Principia Philosophiæ*, I, § XXII, cit., p. 13).

di un'intelligenza assolutamente positiva dell'infinito – «conosco che solo Dio è positivamente infinito» – in quanto è conoscenza dell'essere infinito,¹ questa conoscenza non approda tuttavia a una comprensione completa o adeguata di una natura semplice: l'infinità delle sue perfezioni condensata nell'unità che le comprende tutte non può infatti essere sottoposta alle regole dell'intelletto. La teoria dell'eminenza della sostanza divina, intrinsecamente incomprensibile nella sua essenza infinita infinitamente isotropa, sottrae infatti all'evidenza e alle regole del metodo la conoscenza adeguata di Dio, essere positivamente e attualmente infinito e perfetto, totalmente infinito nella sua unità incomprensibile.

Incomprensibile non significa tuttavia inconoscibile, l'idea dell'infinito dandosi sotto la forma di una conoscenza assolutamente positiva. L'infinito di Dio, quell'infinito sommamente perfetto che il termine *ens amplissimum* restituisce nella somma delle sue infinite perfezioni e nella sua unità di infinito infinitamente infinito, appartiene di buon diritto alla filosofia prima, e si pone a intersezione con la teologia, le verità metafisiche dei filosofi non essendo né contrarie né opposte alle verità della teologia dei teologi: è una sola cosa e una stessa cosa conoscere l'infinità di Dio e conoscerla come incomprensibile. Come l'idea che abbiamo della perfezione deve precedere di diritto quella che abbiamo della nostra imperfezione, così la conoscenza che abbiamo di Dio ci mostra che, se pure non possiamo comprenderlo, possiamo almeno contemplarlo.² Come dice Descartes, «io non ho mai trattato dell'infinito [per comprenderne le proprietà] come la maggior parte dei teologi, ma solo per sottomettermi a lui, e non per determinare che cosa è o che cosa non è».³

¹ «De cela seule que je conçois l'être ou ce qui est, c'est l'être infini que je conçois ». Descartes a Clerselier, 23 aprile 1649, AT V, p. 356.

² «Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quæ inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejusque attributa apud me expendere, & immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare» (*Meditationes de prima philosophia. Meditatio Tertia*, cit., p. 52).

³ Descartes a Mersenne, 28 gennaio 1641, AT III, p. 293.

TESTI

L'AUTOBIOGRAFIA INEDITA DI GIULIANO DE' RICCI, NIPOTE DI MACHIAVELLI

LUCA SARTORELLO

IN occasione del convegno internazionale «Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento» tenutosi a Perugia nell'anno in cui ricorreva il v Centenario machiavelliano, in una breve, ma importante comunicazione, intitolata *Notizie sulla famiglia di Machiavelli*, Gian Biagio Furiozzi segnalava all'attenzione degli studiosi una prolusione di Rocco Pilorci stampata a Perugia nel 1563.¹ Pronunciata due anni prima, quando nel 1561 era salito in cattedra in luogo dell'allora molto noto Orazio Cardaneti, la prolusione veniva a confermare in modo inequivocabile quanto era stato affermato sommariamente dal Tommasini e prima di lui dal Litta:² Bernardo, il primogenito del Machiavelli ricopriva in quegli anni la rilevante carica di tesoriere provinciale della Camera Apostolica.³

Nominati dal cardinale Camerlengo e alle sue dirette dipendenze, i tesoriere provinciali «esigevano i frutti e le rendite de' censi; dazi, gabelle, tratte di grano e di sale, [...] rilasciavano quietanze, rivendicavano cose alienate indebitamente, punivano, condannavano, multavano, a seconda della qualità dei delitti, chi commettesse frodi o dolo, a loro arbitrio, obbligando con censure apostoliche e col braccio secolare».⁴ La carica richiedeva quindi particolari competenze, per lo più giuridico-notarili, anche se, in verità,

¹ G. B. FURIOZZI, *Notizie sulla famiglia di Machiavelli*, «Il pensiero politico», II, 1969, 3, pp. 473-475. Su Rocco Pilorci cfr. G. B. VERMIGLIOLI, *Biografia degli scrittori perugini e notizie delle opere loro*, 2 voll., Perugia, presso Vincenzo Bartelli e Giovanni Costantini, 1829, rist. anast. Bologna, Forni, 1973, II, pp. 227-228.

² O. TOMMASINI, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo. Storia ed esame critico*, 2 voll., Roma-Torino-Firenze, Loescher, 1883-1911, I, p. 218 nota; P. LITTA, *Famiglia Machiavelli*, in: *Famiglie celebri italiane descritte dal conte Pompeo Litta* [et al.], Milano [etc.], P. E. Giusti [et al.], 1819-1833, tav. III.

³ Cfr. R. PILORCI, *Rocchi Pilorcii Marsianensis De scribendi, rescribendique epistolas ratione opusculum, adolescentibus non minus utile, quam necessarium*, Perusiae, ex officina Andreae Brixiani, 1563. Le informazioni che qui importano sono comprese nella dedica che precede il testo della prolusione (*Nicolaò Macchiavello Rocchus Pilorcus Salutem*); dedica indirizzata formalmente all'omonimo nipote del Machiavelli, ma, di fatto, pensata per il padre di questi, cioè il primogenito Bernardo, allora potente ed influente tesoriere al quale, probabilmente, il Pilorci doveva la nomina.

⁴ L. FUMI, *Inventario e spoglio dei registri della Tesoreria apostolica di Perugia e Umbria* (Dal R. Archivio di Stato in Roma), Perugia, Unione Tipografica Cooperativa, 1901, p. XVII.

dalla lettura dello spoglio dei registri della Tesoreria apostolica di Perugia e dell'Umbria si registra a partire dalla seconda metà del '500 una tendenza ad appaltare questo ufficio ad esponenti del ceto mercantile. Che a Bernardo Machiavelli venisse riconosciuto il preciso titolo di messer è comunque attestato chiaramente nel «Libro d'entrata e uscita della thesoreria di Perugia e Umbria» in corrispondenza dell'anno 1556.¹ Allo stato attuale delle ricerche non è dato sapere se avesse effettivamente completato il *curriculum studiorum* previsto per conseguire il titolo di dottore in legge, proprio come il nonno paterno di cui portava il nome di battesimo. Certo è che studi in quel campo deve senz'altro averli intrapresi per poter ambire all'importante ufficio di cui fu titolare per oltre un decennio.

È al più grande biografo del Machiavelli, Roberto Ridolfi, che si deve senz'altro quel magistrale «lavoro di ripulitura e restauro»² delle ricerche svolte nella seconda metà dell'Ottocento sulla vita e sugli scritti del Segretario fiorentino; in quel torno d'anni cioè in cui si registra lo sviluppo più significativo nel campo degli studi storico-eruditi, con nuove e più accurate edizioni delle opere, con il rinvenimento di testi e documenti inediti, con un'adeguata ricostruzione dei tempi nei quali Machiavelli visse ed operò. Ora, un capitolo importante della vita del Machiavelli che è stato oggetto delle cure 'di restauro' da parte del Ridolfi è quello che riguarda proprio la famiglia del famoso fiorentino. Se sul padre Bernardo si sa, come si è detto, ancora troppo poco – ciò che in proposito scrisse il Ridolfi dipende da ricerche molto datate alle quali in questo caso il biografo non aggiunge nulla di nuovo³ –, sui figli e più in generale sulla famiglia formata da Machiavelli le ricerche archivistiche condotte dal Ridolfi hanno permesso di correggere alcune informazioni errate.⁴ Ricerche tuttavia non estese al primogenito di Niccolò Machiavelli, nei confronti del quale il noto biografo traccia uno schizzo assai poco lusinghiero:

Bernardo lo aveva messo nell'ufficio dei Procuratori delle mura ma con poca speranza di tirarlo dietro alle peste sue, che non aveva né ingenio né studio né amore allo stu-

¹ Cfr. *ivi*, p. 188. Per la distinzione tra il titolo di *messer/dominus* e quello di *ser* tra tardo Medioevo e Rinascimento vd. L. MARTINES, *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1968, pp. 29-40.

² R. RIDOLFI, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Firenze, Sansoni, 1978⁷, p. VII.

³ Per la notizia dell'impiego di Bernardo Machiavelli nella Tesoreria della Marca («dottore in legge, troviamo che occupasse l'ufficio di tesoriere della Marca», *ivi*, p. 5) Ridolfi rinvia all'Elogio del Baldelli. In realtà la notizia compare per la prima volta nel Settecento e precisamente nella *Collectio* del Bandini (cfr. A. M. BANDINI, *Collectio veterum aliquot monumentorum ad historiam praecipue literariam pertinentium*, Arreti, sumptibus Michaelis Bellotti, 1752, pp. XXVII-XLII: XXVIII), e in una dissertazione manoscritta di Giovan Battista Clemente Nelli coeva e ancor oggi inedita (cfr. B.N.F., Ms. II.-33, III, *Dissertazione sopra Niccolò Machiavelli*, in: *Dissertazioni di Gio. B. Clemente de' Nelli*, pp. 70-105: 71).

⁴ Cfr. R. RIDOLFI, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 424-425, nota 9.

dio. Avrebbe dovuto almeno badare, essendosi fatto uomo, alle cose di villa e toglierne il pensiero a lui [il padre, Niccolò Machiavelli] quando era lontano e quando aveva da pensare ad altro che a legna da cataste: ma in quegli ultimi giorni gli aveva scritto due volte senza risposta.¹

Oltre alla prolusione del Pilorci, esiste anche un'altra importante ed attendibile fonte, in questo caso inedita, che conferma la prestigiosa carica ricoperta dal primogenito del Machiavelli. Una fonte indipendente dalla dedica del Pilorci, ma non certo nuova agli studiosi del Machiavelli e, anzi, rivelatasi oltremodo preziosa.² Ci riferiamo al nipote del Machiavelli, Giuliano de' Ricci, assai noto per il suo importante *Apografo*,³ e per i suoi prioristi a famiglie, ancora oggi fonte indispensabile per la storia delle famiglie fiorentine, ma pressoché sconosciuto per ciò che in proprio, oltre al celebre *Apografo*, ha fatto e scritto.⁴ In particolare meriterebbe una qualche attenzione, anche per gli impliciti legami che presenta con i modelli storiografici della prima metà del xvi secolo, e ancor più con quello seguito dal nonno materno, una sua voluminosa *Cronaca* rimasta sconosciuta fino alla seconda metà del secolo scorso,⁵ e anche in seguito praticamente trascurata dagli studiosi.⁶ In attesa di uno studio complessivo che saldi il Ricci vulgato dell'*Apografo* con l'altro sconosciuto e in parte ancora inedito,⁷ qui ci si limita a proporre la sua *Autobiografia* che presenta, così isolata e fuori dal contesto dell'indi-

¹ Ivi, p. 373. Qui il Ridolfi sembrerebbe dipendere dalla biografia del Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, cit., I, p. 218 nota, anche se questo studioso della precedente generazione del Ridolfi segnalava già, senza tuttavia indicare la fonte, un impiego di Bernardo «presso la corte di Roma in qualità di tesoriere pontificio» (*ibidem*).

² Cfr. G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 305-307, 315-319 e *passim*.

³ Si tratta della famosa raccolta di scritti e documenti inediti machiavelliani, corredata da note, avvertimenti e commenti che testimoniano del tentativo di abbozzare una prima «documentata ricostruzione biografica» (G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, cit., p. 305).

⁴ Il Ricci è nome che ricorre frequentemente nella storiografia machiavelliana anche per l'incarico ufficiale che ebbe di curare un'edizione debitamente purgata delle opere del nonno. Il progetto fallì «perché – come scrisse lo stesso Ricci – nello stringere il negotio volevano quelli signori che si ristampassono sotto altro nome» (GIULIANO DE' RICCI, *Grande priorista a famiglie, Quartiere di S. Spirito, Machiavelli*, cc. 160v, 270r).

⁵ Il merito di aver scoperto e successivamente procurato un'accurata edizione della *Cronaca* del Ricci va a Giuliana Saporì. Sulla *Cronaca*, oltre all'ampia introduzione della curatrice (cfr. G. SAPORI, *Prefazione*, in GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca (1532-1606)*, a cura di G. Saporì, Milano-Napoli, Ricciardi, 1972, pp. VII-XXXVII: xxvi sgg.), vd. anche G. SAPORI, *Giuliano de' Ricci e una sua Cronaca inedita (seconda metà del Cinquecento)*, in *Studi in onore di Armando Saporì*, 2 voll., Milano-Varese, Istituto editoriale cisalpino, 1957, II, pp. 1061-1070.

⁶ Fanno tuttavia eccezione la recensione di M. Berengo, «Rivista storica italiana», LXXXVI, 1974/1, pp. 145-152, e C. BEC, *L'historiographie bourgeoise à Florence à la fin du xvr^e siècle: Giuliano de' Ricci*, «Revue des études italiennes», xx, 1974, pp. 238-266.

⁷ Chi scrive sta già lavorando a questo progetto.

spensabile studio di cui si è detto, una ricaduta d'interesse circoscritta alla questione sopra dibattuta. Scritta dal Ricci alcuni anni prima di morire,¹ vi si legge la conferma dell'importante carica di tesoriere ricoperta a Perugia dal primogenito di Niccolò Machiavelli per lunghi anni. L'*Autobiografia* attesta infatti inequivocabilmente che nel 1564 il Ricci andò a stare per un periodo della sua giovinezza presso lo zio Bernardo. Dice infatti di sé il cronista esprimendosi in terza persona:

il dì della vigilia di san Matthio l'anno 1563 al fiorentino, a tradimento, tornandosene la sera da bottega a casa alle quattro hore, fu ferito sul capo da persona alla quale egli non haveva fatto ingiuria alcuna, ma per un falso sospetto di lui ingelosito. Della qual ferita, se bene non fu grave, non fu ne anco tanto leggiera che non lo tenesse qualche giorno in casa; di che egli, poco tempo appresso, veddè la debita vendetta. Per questo et altri rispetti egli procacciò di allargarsi da Firenze, et con molta facilità fu da Bernardo Machiavelli, suo zio thesauriere di Perugia, chiamato in quella thesaureria, et datoli la cura delle scritture.²

Lì, a Perugia, il Ricci ebbe parte attiva nella fondazione dell'Accademia degli Eccentrici,³ ed oltre a comporre versi,⁴ tenne anche alcune dissertazioni.⁵ La prima di queste, vale ricordarlo, ben esemplata sul *De nobilitate legum et medicinae* del Salutati, è un documento che prova la diffusione e soprattutto la persistenza della quattrocentesca disputa sul diritto e sulla sua superiorità negli ambienti universitari e nelle accademie studentesche.⁶

¹ La data di redazione di questo documento si può ricavare dal testo stesso del Ricci: cfr. B.N.F., Pal. E. B. 14.1/1-4, *Delle Casate et famiglie fiorentine*, Parte terza, *Vita di me Giuliano de' Ricci* (cc. iniziali non numerate, ma ora cfr. *infra*, c. 2v). Qui infatti si legge: «ancora hoggi addi primo di gennaio 1597», cioè, tenendo conto dello 'stile fiorentino' (il cui uso, stante l'entrata in vigore nel 1582 del calendario gregoriano, decadde solo col primo gennaio 1750) primo gennaio 1598. Tenendo conto poi che in testa alla prima carta dove inizia la *Vita* (che è preceduta da alcune righe proemiali) è segnato 1596, si può ragionevolmente ritenere che sia stato scritto tra il 1596 e il 1598. Luigi Passerini sembra aver attinto a questa fonte per redarre un breve profilo del Ricci, o, come ipotizza la Saporì (cfr. G. SAPORÌ, *Prefazione*, p. VII e nota.), alle *Memorie storiche della famiglia Ricci*, raccolte nel '700 da Roberto di Guido de' Ricci, discendente diretto di Giuliano.

² Ivi, cc. 2v-3r.

³ *Ibidem*; ma cfr. anche ABD-EL-KADER SALZA, *L'Accademia degli Eccentrici di Perugia*, Perugia, Tipografia Umbra, 1898, pp. 10-11, 18, e M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, 5 voll., Bologna-Rocca S. Casciano, Cappelli, 1926-1930, II (1927), pp. 228-231.

⁴ Si conservano due sue poesie in un volumetto ms. (di mano del Ricci) che raccoglie anche altri componimenti poetici recitati dagli 'eccentrici': cfr. B.N.F., Magl., Cl. VII.1177, parte IV, *Rime degli Accademici Eccentrici di Perugia*, cc. 152r, 170v.

⁵ Ancora oggi inedite (ma chi scrive ne sta procurando una edizione) e conservate manoscritte alla Biblioteca Moreniana di Firenze, Fondo Bigazzi, Ms. 279, cc. 1r-74v. Per la seconda di queste cfr. comunque G. SAPORÌ, *Giuliano de' Ricci e la polemica sulla stampa nel Cinquecento*, «Nuova rivista storica», LVI, 1972, pp. 151-164.

⁶ Cfr. ad es. la coeva orazione di P. FARINACCI, *Oratio in laudem iuris civilis*, in E. CONTE, *Accademie studentesche a Roma nel Cinquecento*. 'De modis docendi et discendi in iure', Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 178-184.

Nato a Firenze in via de' Guicciardini «nella casa che fu di Niccolò Machiavelli»,¹ Giuliano de' Ricci se per un verso ebbe come modello ideale ed irraggiungibile la statura del nonno materno, dall'altro visse dominato dalla convinzione di avere un destino segnato. Una persuasione maturata a seguito di una passione astrologica coltivata fin dalla prima giovinezza che lo indusse a leggere negativamente la propria natività,² e a ritenere che da quella dipendesse la sua malasorte, aggravata, peraltro, dalla figura di un padre mediocre e pusillanime che lo condannò, suo malgrado, alla professione di mercante: «Poiché la mia mala fortuna – annota nella *Cronaca* – la pusillanimità et povertà di mio padre, sono state cagione che io contro al genio mio et contro a ogni mia inclinatione sia applicatomi alla mercatura». ³ È naturalmente un'accusa amara questa del Ricci, che se trova in Dante e in Petrarca, almeno per ciò che attiene all'inclinazione dei figli non rispettata dai padri, un probabile motivo ispiratore,⁴ avrebbe comunque potuto attingere ad un catalogo di *exempla* davvero ampio.⁵ Ora, è vero, il Ricci fu «incapace di spingere la propria ribellione fino alle estreme conseguenze», tradendo sostanzialmente la propria vocazione di storico e di letterato, e riuscendo poco più che mediocre in quella di mercante, tanto da arrivare a confessarlo nell'anno della sua morte, proprio «là dove aveva scritto del suo progetto di fare un libro di storia, “non ho mai possuto né doverrò potere”». ⁶ In conflitto dunque con un'altra confessione presente nella tarda *Autobiografia*, nella quale poteva ancora descriversi come «persona privata et poco nelli nostri tempi conosciuta, ma tale che non si può dubitare che ne' tempi avvenire non habbia a essere conosciutissimo, non solo da Firenze sua patria, ma da Toscana et Italia

¹ *Vita di me Giuliano de' Ricci*, c. 1v.

² L'*Autobiografia* è in questo senso un documento esemplare della diffusione della cultura e della pratica astrologica nel '500 (in proposito cfr. almeno *Astrologia, magia e alchimia nel Rinascimento fiorentino ed europeo*, a cura di P. Zambelli, in *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinquecento*, vol. iv, sez. viii, Firenze, Electa, 1980, pp. 309-435; e da ultimo *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Sarzana, Agorà Edizioni, 2004).

³ GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca*, p. 67.

⁴ «Sempre natura, se fortuna trova/discorde da sé, com'ogne altra semente/fuor di sua region, fa mala prova», ammoniva Dante dando voce a Carlo Martello d'Angiò (*Paradiso*, viii, 133-148); mentre il Petrarca, autobiograficamente, confessava che «nichil enim contra naturam bene fit» (F. PETRARCA, *Le Familiari*, edizione critica per cura di V. Rossi, 4 voll., Firenze, Sansoni, 1933-1942, I, iv, 16, p. 196).

⁵ *Pars pro toto* l'Ovidio dei *Tristia*: «at mihi iam puero caelestia sacra placebant, / inque suum furtim Musa trahebat opus. / saepe pater dixit: 'studium quid inutile temptas? / Maeonides nullas ipse reliquit opes'» (*Tristia*, ed. J. Barrie Hall, Stuttgartiae-Lipsiae, Teubner, 1995, iv, 10, 19-22). Forse questo di Ovidio è proprio uno dei tanti «libri latini» di cui il Ricci fu privato in giovinezza perché «parve a' suoi che troppo vi si fosse ingolfato et immerso, et che in agilibus restasse più presto troppo addietro» (*Vita di me Giuliano de' Ricci*, c. 2r).

⁶ G. SAPORI, *Giuliano de' Ricci e la polemica sulla stampa nel Cinquecento*, nota a p. 151.

tutta»,¹ confortato dalla convinzione che il «gran Iddio [...] non lascia mai niuna opera buona non premiata». ² Insomma, una personalità controversa e a tratti contraddittoria questa del Ricci. Probabilmente un perdente, se così si può dire, del '500, ma anche per questo, ad un tempo così lontano e così vicino a noi, che ci piace ricordare nell'occorrenza del iv centenario della sua morte. ³

Il documento inedito che qui si pubblica è compreso tra le carte non numerate iniziali del volume autografo di Giuliano de' Ricci, *Delle Casate et famiglie fiorentine*, Parte terza (è il III vol. dell'opera in 4 voll. più comunemente conosciuta come *Grande priorista a famiglie*), conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze alla segnatura Pal. E. B. 14.1/1-4. Per i criteri di trascrizione ci si è risolti a conservare, per quanto possibile, il testo licenziato dall'autore. Si sono comunque sciolte tutte le abbreviazioni, si sono introdotti l'interpunzione e i segni diacritici come l'apostrofo e l'accento seguendo l'uso moderno; l'apostrofo è stato impiegato anche per rendere le forme tronche come *dei* (*de'*) etc. Si sono distinte maiuscole e minuscole irregolarmente presenti; si è mantenuta l'oscillazione della congiunzione *e* indifferentemente espressa con *et* ed *e*; si è sempre conservata sia l'*h* etimologica ad inizio di parola, sia l'*h* diacritica superflua; tutti i nessi latineggianti, sebbene irregolarmente presenti, sono stati mantenuti. Infine, nella separazione e unione di parole si è cercato, per quanto possibile, di rispettare le scelte dell'autore. Alle carte è stata attribuita una numerazione progressiva, mentre le rare cassature autografe sono state accolte nel testo e comprese tra due parentesi quadre.

¹ *Vita di me Giuliano de' Ricci*, c. 1v.

² Dalla dichiarazione proemiale che precede l'*Autobiografia*.

³ È il figlio Guido che ci dà notizia della sua morte avvenuta il 10 novembre del 1606 (cfr. GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca*, p. 540).

VITA DI ME GIULIANO DE' RICCI

[c. 1r] Tutti quelli che in qual si voglia tempo o stato o religione hanno trattato in universale delle actioni humane, sono stati di comun parere che per il più la virtù sia sempre accompagnata et perseguitata dalla invidia.¹ Il che si deve credere che avvenga, sì come tutte le altre cose, secondo la volontà del primo motore et rettore di questo universo, Iddio ottimo et grandissimo, gli occulti giuditii del quale, sempre giusti et santi, et a ottimo fine per diversi mezzi a nostro pro et salvezza addirizzati, da noi penetrare non si possono. Et però si vede tra li gentili infra li greci Aristide, Phocione, Lisandro, Themistocle et Demosthene; tra li latini Camillo, Fabbritio, Scipione, Pompeo, Tullio et simili; nella prima antica legge Abel, Noè, Loth, Abraham, Iob; intra gli Giudei Moisè, Samuello et David et tutti li propheti ingiuriati, vilipesi, scacciati, perseguitati, afflitti et morti; nella religion Cristiana il gran Basilio, Nazzianzeno, il theologo Damasceno, Origene, Iustino, Crisostomo et tanti altri con numero infinito di migliaia et di migliaia di martiri, odiati, relegati, tormentati, crocifissi et morti. Et finalmente non si legge historia, sì profana come ecclesiastica, che non sia piena di villanie, di ingiurie, di torti, di ingratitudini, di ezilii et di morte fatte et seguite contro alli huomini sinceri, buoni et dabbene. Et la città nostra in tutti li tempi non ha fatto meglio di quello si facesse Athene et Roma; et testimonio ce ne rende Farinata deli Uberti, messer Tegghiaio Aldobrandi, Dante Alighieri, messer Benedetto Alberti, messer Donato Acciaioi et messer Giannozzo Manetti, et infinitissimi altri i quali, con il bene operare fabbricandosi una adversa fortuna, [hanno provato] provarono quanto siano aspri li colpi della ingratitudine a cagione di questa [c. 1v] peste della invidia. Et per dimostrarne uno exemplo in persona privata et poco nelli nostri tempi conosciuta, ma tale che non si può dubitare che ne' tempi avvenire non habbia a essere conosciutissimo, non solo da Firenze sua patria, ma da Toscana et Italia tutta.² Et a qualche tempo non può mancare che dalla nostra città non siano onorate quelle ossa, lo spirito delle quali in vita ha tanto honorato, con così retta intentione et gli passati e li presenti cittadini di essa, se bene con fortuna varia et infelice, sì come si vedrà nel progresso della sua vita descritta da lui medesimo, senza occultare il vero, o aggrandire il bene, o minuire il male.³

Naccque adunque Giuliano de' Ricci in Firenze, nella casa che fu di Niccolò Machiavelli posta nella via de' Guicciardini, popolo di Santa Felicità quartiere di Santo Spirito, addì 12 di maggio 1543; di famiglia nobilissima sì per padre come per madre, et

¹ La medesima idea il Ricci la espresse trent'anni prima in una sua dissertazione dedicata proprio all'invidia: «Suole questa abbominevole peste seguitare et accompagnare la virtù non meno che si faccia l'ombra il corpo» (Biblioteca Moreniana di Firenze, Fondo Bigazzi, Ms. 279, *Letione terza detta da Giuliano de' Ricci nella Accademia delli Eccentrici di Perugia aprile 1568 nella quale si tratta della invidia*, cc. 43v-74v: 53r).

² È l'autore stesso che si introduce impiegando la terza persona.

³ Qui il Ricci richiama i motivi già presenti nella dichiarazione proemiale che precede la sua *Autobiografia*: «Se io di me scrivo, niuno pratico nella lectione de' buoni autori se ne dorrà maravigliare poi che Marco Tullio tra li gentili, et Gregorio Nazzianzeno tra li cristiani, ad ogni proposito fanno di loro stessi mentione, et prima di questi il fece Giulio Cesare, et dopo loro tanti et tanti altri che sono numero infinito, però siami lecito scrivere di me medesimo, con sincerità et verità».

superfluo è il trattarne qui avendone io largamente discorso altrove.¹ Il padre fu Giovanni di Giuliano di Ardingo, huomo piano et ordinario, di buonissima mente et de' primi nella sua professione, che sempre attese al far bottega di battiloro, uno de' più nobili esercitii ne' quali si impiegano li cittadini fiorentini. Godette tutti quelli honori et magistrati che nella nostra città godono gli cittadini di essa, et molti doppiamente perché fu due volte de' Nove conservatori, due de' Conservatori di legge, due delli Otto di guardia et balia, ed due delli Officiali dei monti di pietà. Non pervenne già al grado del Quarantotto² al quale sarebbe arrivato se non gli fossero stati dati delli impedimenti, prima da Ruberto, et poi da Vincenzio suoi consorti,³ li quali, non sendo in età, et temendo che collocandosi tal dignità in casa di Giovanni non continovasse di poi nella persona di esso Giuliano, ancora lui meno [da *manco* soprascritto] giovane di loro, sempre se gli attraversarono et si adoperarono in maniera che non lo possesse mai ottenere. La madre fu monna Baccia di Niccolò Machiavelli, famiglia altresì nobilissima, et Niccolò suo padre notissimo a tutto il mondo per le molte opere da lui composte, che ancora di esso ne trattò a suo luogo sotto la famiglia de' Machiavelli.⁴ Et ritornando a trattare di Giuliano nell'ora che nacquè, che fu quattro hore in circa dopo il mezzogiorno del suddetto giorno de' 12 di maggio, gli ascendano gradi venti della Libbra et ha Giove partilmente in ascendente congiunto con la spiga della Vergine, stella fissa della prima grandezza, dalla presenza del qual pianeta nell'horoscopo vengono mitigati (sì come ancora dallo essere Mercurio in Tauro ben posto in trino della Luna che scambievolmente essendo nella dignità l'uno dell'altro si ricevano e con benigno aspetto si guardano) molti mali influssi che ne minaccia una nascita meno che mediocremente buona avendo gli luminari in quadrato l'uno dell'altro, il Sole in Gemini, la Luna in Vergine, il Sole congiunto con Marte et questo nel cerchio medesimo di positione con il capo di Medusa, et la Luna in quadrato del medesimo, dalla qual constellatione si vede manifestamente la depressione dalli honori, et la picciolezza et per così dire cortezza della vista, poco manco che cecità.⁵ Et ne' primi anni, per una inclinatione naturale, fu affectionatissimo a Girolamo Cardano,⁶ talmente che non haveva sedici anni che si era provvisto di tutte le opere sue.⁷ Né deve apportare

¹ Cfr. B.N.F., Pal. E. B. 14.1/1-4, *Grande priorista a famiglie di Giuliano de' Ricci*, Quartiere di S. Giovanni, Famiglia Ricci. L'albero genealogico della Famiglia Ricci si trova pubblicato in G. SAPORI, *Prefazione*, cit., p. x.

² Per il Consiglio dei Quarantotto, istituito dal duca Alessandro de' Medici nel 1532, cfr. R. VON ALBERTINI, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, Torino, Einaudi, 1995, p. 200.

³ Notizie su Roberto di Filippo de' Ricci e su Vincenzo di Pierfrancesco de' Ricci si trovano in GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca*, *passim*.

⁴ Cfr. B.N.F., Pal. E. B. 14.1/1-4, *Grande priorista a famiglie di Giuliano de' Ricci*, Quartiere di S. Spirito, Famiglia Machiavelli, cc. 160v, 270r.

⁵ La «mala fortuna» di cui il Ricci parla nella *Cronaca* sembra dunque avere un fondamento 'astrologico' e, quel che più conta, non percepito in contrasto con la propria professione di fede cristiana (così il figlio Guido annotò di sua mano nella *Cronaca* del padre: «e mio padre doppo aver tre o 4 volte detto con faccia ridente e allegra "spera in Deo" spirò andandosene per quanto con ragione ci giova credere in Paradiso», GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca*, p. 541).

⁶ Girolamo Cardano (1501-1576) fu ai suoi tempi un noto medico, matematico, filosofo ed astrologo.

⁷ Cardano stesso procurò un elenco delle opere da lui scritte: cfr. il cap. XLV del *De propria*

maraviglia tale affectione perché la natività del Cardano ha molta convenientia con quella del nostro Ricci, poi che ambedue hanno Giove in ascendente; a quello ascende Tauro a questo Libra, segni della medesima triplicità, Cardano ha il Sole Venere et Mercurio in Libra, segno che ascende al Ricci. Et veramente molte cose si possono dire di Giuliano che Girolamo dice di se stesso nella ottava genitura delle dodici stam-pate dopo il Quadripartito di Ptolommeo,¹ che fuori della professione che in Giuliano contro a sua voglia fu di mercante,² in tutte le altre cose sono molto simili. Et senza alcuno dubbio il Cardano scrisse molto, ma molto più, prendendo il tutto insieme, ha scritto Giuliano. Saturno in seconda in Scorpione opposto a Mercurio lo fece poco felice nelle facultà. Giove in trino di Venere et di Marte lo rese superiore a se stesso, et fece che con la ragione possette superare tutti quelli vizii alli quali naturalmente era inclinato. Et così come nella nascita eccetto che circa alla qualità dello animo in che, per la presentia di Giove in prima, e per Mercurio ben situato è buonissima, nel resto è indifferente et varia, così in tutte le sue actioni fu vario et più industrioso che fortunato; né mai possette approvecciar gran cosa, il che gli avvenne per una naturale sincerità che haveva nello animo [c. 2r] lontano da ogni dissimulatione et doppiezza. Fu dal padre et dalla madre allevato nella prima età con delizie, sì come per il più avviene nelli primogeniti. Et la madre, donna di ottime qualità, hebbe volontà di allattarlo da se stessa, et cominciando continovò per poche settimane; et non lo volendo allontanare da sé, prese una balia romagnuola con il latte della quale egli tirò a sé molti costumi biasimevoli, et particolarmente una subita et accesa collera con una interventissima et insopportabile roptura, il che, nel progresso della vita, gli causò poca grazia con chi gli occorreva trattare et gli apportò danni infiniti.³ Si vedeva in lui come prima cominciò a sciogliere la lingua et muovere le gambe una particolare inclinatione alle lettere, et un desiderio di intendere et di sapere grandissimo, onde la madre, non avendo egli ancora fornito gli tre anni, gli [continovò ad] cominciò ad insegnar leggere, et riuscitolì imparare in meno di uno anno quello che gli altri appena imparano in quattro, di 4 anni leggeva benissimo, et di cinque cominciò a latinare, prima sotto la disci-

vita liber, in G. CARDANO, *De libris propriis*, ed. by I. Maclean, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 381-391.

¹ Cardano scrisse tre differenti versioni della propria genitura (o natività). Alla prima, molto breve, stampata nel 1543 (cfr. *Libelli duo*, Norimbergae, apud Io. Petreium, cc. 59v-60v), ne seguirà a tre anni di distanza una seconda più ampia (compresa come diciannovesima all'interno del *De exemplis centum geniturarum*, ora anche in traduzione italiana: G. CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005, pp. 89-98); e infine una terza, nel 1554, a undici anni di distanza dalla prima. Quest'ultima redazione, appunto l'ottava del *Liber duodecim geniturarum*, è la più ampia delle tre ed è quella a cui allude il Ricci (cfr. *In Cl. Ptolemaei*, Basileae, ex Officina Henricpetrina, 1578, pp. 629-680).

² Questa forzatura, questo passar sopra da parte del padre (che aveva destinato il figlio a succedergli nella bottega di battiloro) alla propria «particolare inclinatione alle lettere» è il motivo dominante, assieme a quello astrologico, non solo di queste pagine autobiografiche, ma, a guardar bene, anche della *Cronaca* stessa (cfr. ad es. GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca*, p. 67).

³ La 'balia romagnuola' si chiamava Lisabetta e morì nel 1553: cfr. ROBERTO DI GUIDO DE' RICCI, *Memorie storiche della famiglia Ricci*, A.S.F., Acquisti e doni, Ms. 99-100, p. 552. La convinzione che le balie potessero allattando condizionare il carattere dei poppanti era credenza

plina di un maestro Girolamo di Ancona,¹ poi di messer Bernardo Torni² a fare progresso nella lingua latina et nella greca talmente che, non solo superava tutti li suoi condiscipoli della medesima età, ma trapassava di gran lunga ancora quelli di maggiore età, in modo che di età di anni nove si ridusse ad andare alla scuola di Piero Migliorotti humanista,³ in quelli tempi de' primi della città; et faceva delle epistole con tanta grazia et tanto bene che riempieva gli amorevoli suoi di maraviglia et gli emuli di invidia. Et Agostino di Piero del Nero,⁴ padre di figlioli della età sua, fece dal suo figliolo maggiore imparare una epistola a mente et vedere diligentemente una traductione di Marco Tullio; et di poi, fingendo di abboccarli insieme a caso, come per diporto volse che Piero suo figliolo et il nostro Giuliano latinassono et traducessono le prime da lui previste lectioni. Et Piero restò di gran lunga inferiore essendo tanta la prontezza di Giuliano nel latinare et nel volgarizzare, che ex tempore et in un tratto scrivendo et leggendo, riduceva di volgare in latino, et più facilmente di latino in volgare; et tanto leggeva egli correndo un libro latino in lingua toscana, quanto egli si facesse uno toscano. Era tanto studioso che mai pensava ad altro, né ad altro attendeva, remoto da tutti quelli trastulli et spassi che a quella età sogliono piacere. Et tanto si diletta dello studiare che ogni notte lo inverno si levava a matutino, et la state di bonissima hora, et si scordava il mangiare, il bere et se stesso. Da che ne seguì che, condottosi alla età di undici anni,⁵ non essendo di complessione troppo gagliarda, et tutto volto alli studii, parve a' suoi che troppo vi si fosse ingolfato et immerso, et che in agibilibus restasse più presto troppo addietro; et tanto più che per la mente se gli cominciarono a ravvolgere per la mente [sic] certi pensieri fantastichi et stravaganti. Temendo che non gli nocessero alla sanità del corpo et della mente si risolverono, con pessimo consiglio contro alla volontà di lui, di levarlo dalli studii, et tiratolo prima per alcuni mesi in una villa, cominciarono ad introdurlo in quelli piaceri et spassi fanciulleschi convenienti a quella età. Gli levarono davanti tutti li libri latini, et non lo potendo distorre dal leggere, li missono innanzi tutti li libri volgari che potevano: di poesie, di favole et di cose dilettevoli. Et poi, condottolo in Firenze, Giovanni suo padre lo tirò nella sua bottega di battiloro dove, datoli a maneggiare danari, lo allontanò da quelli primi pensieri, et lo indusse a porre amore a quello esercizio.⁶ Giuliano, che fu sempre et modesto et

diffusa nel Rinascimento: cfr. V. FIELDS, *Madre di latte: balie e baliatico dall'antichità al xx secolo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, pp. 91-117.

¹ Si tratta di Girolamo di Bufera da Fabriano, ricordato anche in *Memorie storiche della famiglia Ricci*, p. 552.

² Bernardo di Luca Torni era un ecclesiastico, ma gli fu precettore per poco se nel corso di quello stesso anno (1552) passò alla scuola del ben più noto Paolo Migliorotti (cfr. *ibidem*).

³ La notorietà tra gli anni Trenta e Quaranta del '500 dell'accademico fiorentino Piero Migliorotti è confermata anche da una testimonianza di Benedetto Varchi: cfr. M. PLAISANCE, *L'accademia e il suo principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici*, Manziana, Vecchiarelli, 2004, p. 118). Per la sua appartenenza all'Accademia Fiorentina cfr. B.M.F., B III. 52, c. 2v.

⁴ Agostino di Piero del Nero (1504-1576), senatore nel 1564, fu coinvolto nel fallimento della banca di Galeotto Cei e compagni (cfr. *infra*).

⁵ Alla scuola del Migliorotti stette quindi poco più di due anni (cfr. anche *Memorie storiche della famiglia Ricci*, p. 552).

⁶ Nel 1555, all'età di dodici anni viene impiegato nella bottega del padre con un salario di 12 scudi l'anno (cfr. *ibidem*).

obbedientissimo, si accomodò alla volontà paterna,¹ et se bene mai andò a maestri che gli insegnassono scrivere et abbaco, da se stesso ben presto ne apprese tanto che gli bastò per quello che haveva a fare; et usando la medesima assiduità et diligenza in quella professione che haveva usato nelli studii. Et trattenutosi sino alla età di quindici anni, come cominciò in qualche parte a essere patrone di se stesso, si fece restituire i libri latini che gli erano stati levati, et contro alla voglia del padre et della madre, si rimesse a leggere et a studiare, in che gli fu di molto giovamento l'aiuto che gli diede messer Guido Machiavelli suo zio,² con persuadere alla sorella et al cognato che lo lasciassono in qualche parte soddisfare di voglia così honesta. Et per dargliene anco maggiore occasione, fingendo di volerle udire lui stesso, se lo menò dietro ogni mattina per sei mesi continovi, et più nel Carmine, a udire da maestro Giuliano Ristori pratese carmelitano, astrologo molto celebre,³ una lectione di logica, et altra del Quadripartito di Tolommeo. Et perché questa ultima era lectione più da provecti che da novitii, lo stesso messer Guido et Giulio di Antonio de' Nobili,⁴ con molta facilità gli dimostrarono li primi principii della astronomia speculativa et della astrologia iudiciaria, nelle quali due scientie egli fece meraviglioso progresso et imparò a calcolare le nascite in brevissimo tempo. Et se bene egli si conduceva difficilmente a fare pronostichi et giuditii, nondimeno, [c. 2v] nelli pochi che fece, et dove applicò il pensiero, vi riuscì assai intendente. Et per non havere a ritornare più sopra questa materia di astrologia alla quale egli non prestò mai molta fede,⁵ sì per la difficoltà di essa, come ancora per ingannare se stesso a guisa di quello che feciono il Pico della Mirandola et fra Girolamo Savonarola, quali, conoscendo havere una natività non molto buona, si gitarono a contrariare la professione.⁶ Non fece già così il Ricci, ma si ben si andò allar-

¹ Ma questo accomodarsi alla volontà paterna deve essere interpretato nel senso che si è detto sopra (cfr. p. 139, nota 2).

² Su Guido Machiavelli cfr. R. RIDOLFI, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 587-588, nota 24.

³ Giuliano Ristori, molto noto nella prima metà del '500 per alcune sue 'previsioni' astrologiche, fu professore di teologia a Pisa. Di lui si conservano alcune opere tra cui un raro opuscolo a stampa (*Comento sopra le occurrente constellationi generali et particolari... di maestro Giuliano Ristoro theologo carmelita da Prato*, Siena, 1529), un trattato ms. di fisiognomia e chiromanzia, e un pronostico basato sulla genitura di Cosimo I de' Medici (cfr. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, v, New York, Columbia University Press, 1941, pp. 67, 326-327).

⁴ Giulio di Antonio de' Nobili (1537-1612) ricoprì diverse cariche politiche, ma fu poi coinvolto nel 1574 assieme ad Agostino del Nero e a Bernardo Machiavelli (primogenito di Niccolò Machiavelli) nel fallimento della banca di Galeotto Cei e compagni, presso la quale lo stesso Ricci «con infinito travaglio et con grandissima fatica» era stato impiegato «a tenere le scritture» (GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca*, p. 130).

⁵ In realtà nel primo testamento del Ricci (datato 4 aprile 1591) tra i suoi beni si menzionano anche «tanti libri e strumenti astronomici» (cfr. A.S.F., Archivio notarile moderno, notaio Zanobi Pancalli, 1588-1591, prot. 1110, testamenti, cc. 37-40).

⁶ Il riferimento è evidentemente alle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola, stampate postume nel 1496 (cfr. l'ediz. a cura di E. Garin, 2 voll., Firenze, Vallecchi, 1946-1952, ristampa Torino, Nino Aragno, 2004) e al *Trattato contra li astrologi* di Girolamo Savonarola, uscito l'anno successivo col preciso intento di rendere disponibile in volgare un compendio delle *Disputationes* del Pico. La tesi di fondo del *pamphlet* savonaroliano era quella di dimostrare che l'«astrologia divinatoria è tutta falsa e superstiziosa e contraria alla religione cristiana e degna di essere al tutto estermata dalla chiesa di Dio [...]

gando da essa, et per suo passatempo fece moltissimi et quasi infiniti calculi et pochissimi giuditii; che per dirne di alcuni predisse a Piero di Antonio Berti la morte nello stesso anno che ella seguì, il che gli fu ricordato da Bartolomeo de' Fornari¹ dopo il fatto seguito, dicendoli, nel darli conto della morte di esso Berti seguita a Vinezia, che ella era successa nel modo et nel tempo ad unguem secondo che egli haveva detto.

Et Alessandro di Marcello Acciaiuoli che fu carcerato addì 17 di settembre 1594, et ancora hoggi addì primo di gennaio 1597 vi si ritruova, dalle segrete come costumano li prigionii l'uno con l'altro, disse a ser Michele Paci che all'hora era anco esso nel Bargello,² secondo che detto ser Michele ha referto a Michelagnolo Sermartelli, che Giuliano venti anni avanti gli haveva predetto, ma sotto parole dubbie et con molta accortezza, quella miseria et povertà nella quale egli di presente si ritruova;³ de' quali due giuditii, sì come di tanti altri quanti ne ha fatti Giuliano, non ne ha salvato copia né tenutone registro. Continovò, come è detto, Giuliano nostro a udire maestro Giuliano del Carmine sei o otto mesi nelli ultimi anni della vita di esso frate, che fu l'anno 1558.⁴ Et da esso senti dire due cose notabili: l'una che il punto preso da lui et dato per la fondatione della fortezza che dalla porta a Faenza fece edificare il duca Alessadro de' Medici⁵ non meritava di essere tanto vilipeso quanto haveva fatto il Gaurico,⁶ et che a gran pezzo non era così cattiva constellatione come diceva egli; et che, in escusatione sua, gli bastava poter dire che gli fu detto «noi vogliamo gittare la prima pietra dentro al tal tempo», che fu uno spatium brevissimo di quindici giorni. Veggasi, diceva egli, se nel tempo assegnatomi si poteva accappare il cielo in meglio dispositione per quello effetto lo quale egli non negava potere essere molto migliore, ma ben credeva che fosse sborrato quel male che vi era con la presta et violenta morte

e dalli filosofi naturali al tutto derisa» (G. SAVONAROLA, *Trattato contra li astrologi*, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Garfagnini e E. Garin, 2 voll., Roma, Belardetti, 1982-1988, I (1982), pp. 273-370: 277; il *Trattato* è stato recentemente edito a cura di C. Gigante, Roma, Salerno ed., 2000).

¹ Bartolomeo de' Fornari, mercante genovese ma, come dice il Ricci, «antiquato in questa città» (*Cronaca*, p. 338) fallì nel 1583.

² Il Bargello era l'ufficiale preposto ai servizi di polizia e più latamente il carcere dove venivano rinchiusi coloro che venivano arrestati.

³ Alessandro Acciaiuoli (1545-1601), coinvolto nel fallimento del Banco Ricci di cui era socio, fu arrestato per debiti e rinchiuso in carcere, dove morì il 23 agosto del 1601 dopo circa sette anni (G. SAPORI, *Alessandro di Marcello Acciaiuoli: storia di una rovina annunciata*, inedito e per gentile concessione dell'autrice).

⁴ L'anno di morte del Ristori cadrebbe dunque nel 1558, cioè due anni più tardi rispetto a quanto riportato in C. DE VILLIERS, *Bibliotheca Carmelitana, notis criticis et dissertationibus illustrata*, Romae, in aedibus Collegii S. Alberti, 1927, pp. 208-210: 209. Il Ricci può naturalmente essersi sbagliato, tanto più trattando di episodi occorsi quarant'anni prima. Va notato tuttavia che l'affermazione «sei o otto mesi nelli ultimi anni della vita di esso frate, che fu l'anno 1558» è a sua volta legata al fatto che solo a quindici anni, e «contro alla voglia del padre et della madre, si rimesse a leggere et a studiare», e che le lezioni del Ristori le va ad ascoltare con la complicità dello zio Guido Machiavelli a quindici anni compiuti, cioè nel 1558; sommando a questi 6-8 mesi (e sono gli ultimi di vita del Ristori), si arriverebbe alla fine dell'anno, cioè a dicembre, ma appunto 1558 e non 1556.

⁵ Alessandro de' Medici fu duca di Firenze dal 1532 fino al 1537, allorché fu ucciso a tradimento dal cugino Lorenzino de' Medici.

⁶ Luca Gaurico (1476-1558) fu astronomo e astrologo; ebbe fama e notorietà per l'avverarsi di una sua previsione.

[dello] che succedette dello edificatore di essa. Lo sentii discorrere¹ più volte dello appressamento che fa al zenith, o punto verticale della Italia, quella stella fissa di natura di Saturno et di Giove detta dalli Arabi Caput Algol, da i Latini Capo di Medusa, dalli moderni Capo del Diavolo, la quale portendeva a quella provincia negli anni di Cristo dal 1600 al 1650 danni et desolazioni simili a quello che per li tempi addietro [s] ha causato prima alla Asia et poi alla Grecia, luoghi di zenith de' quali all'hora rispetto alli due moti della ottava et nona sphaera della trepidatione et del moto tardo, erano più vicini alla detta stella che non era l'Italia. Non temeva già quel buon vecchio di tante rovine, né di tante destructioni quanti hora si dicano havere egli detto, et io, sì come concedendomi Iddio vita, discorrerò in luogo più conveniente, credo potere mostrare con vive et vere ragioni, che non si deve temere in questi presenti tempi dal moto di questa stella più di quello che si sia fatto per li tempi passati; et che quella paura che della malignità di essa ha l'universale svanirà, non meno che si svanisse quella tanto tremenda predictione che feciono lo Stoefflerino² et tutti gli astrologi di quel secolo l'anno 1524, mossi da quelle sedici coniunctioni et dal gran rigiramento che nel segno di Pesci il mese di febbraio feciono tutti gli pianeti. Et ne seguì che non solo non venne quel diluvio d'acque minacciato, ma ne anco in quel mese, copiosissimo per l'ordinario di piogge, venne mai goccia d'acqua in terra.³ Trattennesi il Ricci in questi studii di astrologia per anni sette sino alli anni di Cristo 1564, et il ventunesimo della sua età, nel qual tempo il dì della vigilia di san Matthio l'anno 1563 al fiorentino,⁴ a tradimento, tornandosene la sera da bottega a casa alle quattro hore, fu ferito sul capo da persona alla quale egli non haveva fatto ingiuria alcuna, ma per un falso sospetto di lui ingelosito. Della qual ferita, se bene non fu grave, non fu ne anco tanto leggiera che non lo tenesse [c. 3r] qualche giorno in casa; di che egli, poco tempo appresso, veddè la debita vendetta. Per questo et altri rispetti egli procacciò di allargarsi da Firenze, et con molta facilità fu da Bernardo Machiavelli, suo zio thesauriere di Perugia, chiamato in quella thesaureria, et datoli la cura delle scritture; et poco appresso prese anco la cassa nella quale servì con molta diligentia, et con haverne reso bonissimo conto anni uno in circa. Et di poi, venuto in luogo di messer Bernardo, Aldieri Della Casa suo genero⁵ per vice thesoriere, restò a suo carico le scritture. Et avanzandoli tempo si rimesse con

¹ «Lo sentii discorrere»: se qui il verbo alla prima persona potrebbe essere considerato come una svista dell'autore (cfr. ad es. poco sopra «da esso senti dire»), più difficile risulta invece qualificare quel «et io, sì come concedendomi Iddio vita, discorrerò in luogo più conveniente, credo potere mostrare», che si trova qualche rigo sotto, e all'interno di una autobiografia scritta, a eccezione di questi luoghi citati, tutta in terza persona.

² Johann Stoeffler (1452-1531), matematico ed astronomo svevo, insegnò a Tubinga; ebbe ampia notorietà per l'*Almanacco* che pubblicò assieme a Jacob Pflaumen (per il quale vd. la nota seg.).

³ Si tratta della previsione inquietante contenuta nell'*Almanacco* dello Stoeffler e del Pflaumen, pubblicato per la prima volta a Ulm nel 1499 (1G1 9169) e che contò per il suo grande impatto numerose ristampe. In sintesi l'eccezionale congiunzione di Saturno, Giove e Marte nel segno dei Pesci avrebbe causato un raffreddamento generale dell'atmosfera e un nuovo diluvio avrebbe investito con conseguenze terrificanti la terra. Per tutto ciò cfr. il cap. *The conjunction of 1524*, in L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, cit., pp. 178-233.

⁴ Il 23 febbraio 1564.

⁵ Aldighieri (o Aldieri) Della Casa aveva sposato Maddalena Machiavelli, una delle cinque figlie di Bernardo Machiavelli (cfr. P. LITTA, *Famiglia Machiavelli*, tav. III).

maggior fervore che mai a studiare, et praticando con dottori et con scolari vedeva, ma però senza libri, qualche cosa di legge, et molto di philosophia. Fu de' fondatori della Accademia delli Eccentrici di quella città, et in essa lesse tre lectioni: la prima in lode delle leggi, la seconda in biasimo delle stampe, la terza contro alla invidia. Altra ne ordinò che trattava della luce e delle cause della visione, la quale non recitò perché se ne hebbe a tornare a Firenze l'anno 1568 richiamato dal padre, il quale, se bene aveva uno altro figliolo chiamato Niccolò,¹ gli conveniva tenere conto di Giuliano essendo il rovescio della medaglia l'uno dell'altro. Stette Giuliano in Perugia quattro anni dove, seguitando il genio suo, tutto il tempo che gli avanzava dalle faccende della thesoreria lo spendeva in studiare. Rientrando alle scuole praticava con scolari et con dottori, et non havendo libri, si serviva della libreria di Giovanbernardino Rastrelli² et di Prospero Podiani.³ Si impiegò in quella città sempre in far servitio a ciascuno che glie ne chiedesse, si intrometteva in accomodare quistioni et aiutare li poveri appresso a' patroni et alli curiali con li quali sempre possette assai. Vi fece molte amicitie, sì di scolari forestieri, come di gentilhomini di Perugia, le quali sempre si è mantenute et talmente, che può havere Perugia per la seconda patria. Et sempre vi ha negoziato et mantenutosi gli amici; et da più di un perugino et persone di qualità più volte gli sono stati dati epitheti nobilissimi per significare l'affectione che egli ha sempre havuto verso quelli huomini, et essi inverso di lui.

Harebbe volsuto Giuliano poi che, dopo che Aldieri Della Casa havendo poco approvecciato si hebbe a partire dalla thesaureria et che a lui non piacquero continuare ne' servitii del nuovo thesoriere che fu Piero di Carlo Strozzi,⁴ fermarsi in Perugia et seguitare li studi delle leggi, de' quali al certo si sarebbe sbrigato in 3 anni; ma non piacendo quello suo pensiero al padre né alla madre, facendo della volontà loro la sua, prese occasione di andare a Cortona in aiuto di Giovanni di messer Lodovico Acciaiuoli⁵ che vi era Commessario destinato da S. R. per accomodare certe differentie che erano fra quelli popoli, et riordinare certi affari.⁶ Si transferì in quel luogo dove

¹ Niccolò de' Ricci (1544-1625) visse «a carico della famiglia senza esercitare alcun lavoro e spesso in carcere per la sua condotta sregolata» (G. SAPORI, *Prefazione*, cit., p. x, nota 5).

² Gio. Bernardino Rastelli (o Rastrelli), medico e filosofo perugino, appartenne all'Accademia degli Eccentrici di Perugia (cfr. G. B. VERMIGLIOLI, *Biografia degli scrittori perugini*, cit., pp. 251-252; e M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, cit., II, p. 230).

³ Prospero Podiani, umanista e bibliofilo perugino, fu anch'egli membro dell'Accademia degli Eccentrici e si ricorda soprattutto per la biblioteca che con alterne vicende e ripensamenti donò alla sua morte (1615) alla città di Perugia (cfr. G. B. VERMIGLIOLI, *Biografia degli scrittori perugini*, cit., pp. 237-244; e M. MAYLENDER, *Storia delle Accademie d'Italia*, cit., II, p. 230).

⁴ Notizia, questa di Piero Strozzi tesoriere, non riscontrata in L. FUMI, *Inventario e spoglio dei registri della Tesoreria apostolica di Perugia e Umbria*, cit., da cui invece si ricava che la carica fu ricoperta negli anni 1581-1582 (cfr. p. 366; ma l'elenco del Fumi è parziale e non copre tutti gli anni).

⁵ Giovanni Acciaiuoli, che all'epoca del mandato cortonese aveva poco meno di sessant'anni, ebbe diversi incarichi sotto il ducato di Cosimo: «Provveditore incaricato della Fabbrica degli Uffizii, Commissario in Fivizzano, Console di mare in Pisa, Provveditore dei mercanti, Vicario in Scarperia, Commissario in Cortona, in Montepulciano, in Volterra e in Castiglione Aretino» (P. LITTA, *Famiglia Acciaiuoli*, tav. IV). Per la parentela col Ricci cfr. GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca*, p. 11, nota 1.

⁶ La stessa vicenda è ricordata più diffusamente in GIULIANO DE' RICCI, *Cronaca*, pp. 10-11.

con molta satisfactione dello Acciaiuoli stette da due mesi, et di quivi tornatosene a Perugia, preso licentia dalli amici, se ne tornò alla patria senza havere avanzato cosa alcuna, ma sì bene senza debito, havendo egli honoratamente tanto speso quanto guadagnato, senza mai affaticare di un picciolo la sua casa né amici o parenti.



Le seguenti voci enciclopediche sono state presentate nel v Seminario di studi «Per una Enciclopedia bruniana e campanelliana», iniziativa promossa dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma Tre e dall'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Il Seminario di studi si è svolto a Roma il 5 ottobre 2005. Le diverse voci presentate nel seminario saranno pubblicate nel vol. II della Enciclopedia bruniana e campanelliana, il cui primo volume è apparso nel 2006.

Synodus ex mundis

1. Il termine 'synodus' nella tradizione.

— Definita da Calepinus nel suo *Dictionarium* all'inizio del Cinquecento come «idem quod Conventus sive Coetus» [1], *synodus* è voce latina proveniente dal greco σύνοδος, che sta a designare una riunione in generale, talvolta un convito di amici per una celebrazione o commemorazione, come appunto la riunione periodica degli amici di scuola stabilita in ricordo di Epicuro nel suo testamento [2]. La voce greca era usata in due sensi: 1) per indicare la riunione di una assemblea o consiglio politico, ad esempio nei casi delle leghe etolia o achea, o semplicemente la riunione di una associazione o fratellanza religiosa; 2) per indicare la riunione o 'congiunzione' puntuale, effimera ma periodica, del sole e la luna, e in generale di due o più pianeti, vale a dire una congiunzione planetaria [3].

Gli autori latini antichi usano una pluralità di voci e di espressioni per indicare la congiunzione planetaria: *coitus*, *concursus*, *conventus*, più raramente *coniunctio* e perfino *synodus* (questo ultimo caso in Firmico Materno) [4]. Il Medioevo vedrà la diffusione del termine 'coniunctio', come per esempio nel titolo dell'opera di Albumasar *De magnis coniunctionibus*. In ambito po-

litico e religioso, il termine *synodus* è adottato dagli autori latini di epoca cristiana limitatamente alle riunioni di collegi ecclesiastici, inizialmente *synodi* diocesani. In seguito esso passa a indicare qualsiasi assemblea di chierici, perfino un concilio della Chiesa. Nel corso del Cinquecento si assiste alla diffusione della voce *synodus* come sinonimo di congiunzione planetaria [5] e a un uso del termine per designare, in ambito calvinista, le assemblee di ministri e laici investite di potere decisionale in questioni di disciplina e dottrina.

2. 'Synodus' e 'mundus' in Bruno.

— *Sinodo* compare soltanto una volta nell'opera italiana di B. per designare, nello *Spaccio*, l'assemblea delle divinità olimpiche che deve portare a termine la riforma e 'purgatorio' del cielo [6]. I termini abituali in questo senso sono, sempre nello *Spaccio*, quelli di *consiglio*, *senato*, *concilio* e più raramente *conclave* e *congregazione*. Con significato astrologico *synodus* compare invece di rado in alcune opere latine, precisamente in quelle magiche rimaste manoscritte e in alcune tarde opere mnemotecniche, per designare in modo piuttosto vago una configurazione celeste, talvolta una congiunzione planetaria [7].

Per quanto riguarda *mundus* (*mondo*) B. si caratterizza, come è noto, per una

decisa innovazione. Contro l'identificazione nella tradizione cosmologica occidentale di universo e mondo (unico), B. distingue l'universo (infinito) dagli infiniti mondi esistenti nel suo seno e definisce come *mondo* sia il singolo astro (concezione primaria) [8], sia una struttura più ampia formata da una pluralità di astri, concretamente, un Sole-stella centrale e un insieme di pianeti e comete che circondano il loro Sole [9]. Questa struttura viene dal Nolano battezzata appunto con l'espressione da lui coniata di *synodus ex mundis* [10].

3. *Presenze di 'synodus ex mundis' nell'opera bruniana.* — L'espressione, per la quale non esiste equivalente italiano, compare per la prima volta negli *Articoli* parigini del 1586: «circa alios soles ultra istam circa nos regionem astrorum-que sinodum sint (ut ad communem vitam necessario sunt) aliae tellures» [11]. L'assenza nei dialoghi italiani non significa tuttavia assenza del concetto, dato che la concezione di una pluralità infinita di sistemi planetari è certamente presente sia nella *Cena* che nel *De l'infinito*. Ritroviamo l'espressione nell'ampliamento degli *Articoli* parigini pubblicata a Wittenberg nel 1588 con il titolo di *Camoeracensis acrotismus* (4 occorrenze) [12]. Non compare invece nella sezione finale (astronomico-cosmologica) degli *Articuli adversus mathematicos* dello stesso anno, benché il concetto sia presente logicamente. Si trova due volte nel *De minimo* del 1591 [13], è però nel *De immenso* (sempre del 1591) dove troviamo il numero più ampio di occorrenze (27), come logica conseguenza dall'essere questa opera la *summa* finale del pensiero cosmologico bruniano.

4. *Il concetto di 'synodus ex mundis'.* — Se finora *synodus* aveva indicato una

precisa configurazione planetaria, in concreto una congiunzione di due o più pianeti in un segno zodiacale, dunque una configurazione transitoria e che periodicamente si rinnova, in B. passa a descrivere una realtà cosmologica permanente. Possiamo però domandarci per quale motivo B. non ha preferito usare il termine *systema* e parlare di *systema astrorum* o *systema planetarum*. Su questo punto dobbiamo tenere presente che la voce *systema* — malgrado la sua presenza nella definizione (pseudo)aristotelica di *kósmos* nel trattato *De mundo ad Alexandrum* [14] — non entrò nel linguaggio cosmologico-astronomico prima della *Narratio prima* di Rheticus (1540), dove compare per designare appunto il cosmo copernicano come struttura dotata di una connessione e proporzione imm modificabile tra le sue parti, in opposizione al carattere non sistematico del mondo geocentrico [15]. La generalizzazione del termine *systema* e *systema mundi* per designare qualsiasi concezione cosmologico-astronomica (eliocentrica, geocentrica oppure geoeliocentrica) ha luogo negli anni '80 del Cinquecento — con una forte concentrazione nel 1588, data della pubblicazione dei sistemi geoeliocentrici di Brahe e Ursus — proprio negli anni in cui B. costruisce la sua concezione e adotta il termine *synodus*. Possiamo anche ipotizzare come una ragione per la scelta bruniana la connotazione che il termine *systema* ha, in quegli anni, di struttura unica — l'universo o mondo è un *systema* — e dotata di una armonia geometrica interna, due connotati che vengono respinti da B., il quale rifiuta sia l'unicità del mondo che i rapporti geometrici armonici sulla base della proporzione fra distanze e periodi dei singoli pianeti

(riflessione questa ultima preferita specialmente dai copernicani e destinata a culminare in Keplero) [16].

Un'altra ragione, presente con grandissima probabilità nella riflessione di B., per la scelta di *synodus* fu la sua connotazione religiosa. Se *synodus* stava a significare sin dall'antichità la riunione di una fratellanza religiosa con un fine cultuale e se nei secoli cristiani aveva significato sempre un'assemblea religiosa, B. – che nello *Spaccio* parla del 'sinodo degli dèi' olimpici – molto probabilmente avrà sentito del tutto adeguato questo termine per riferirsi alla struttura fondamentale del suo universo infinito, espressione necessaria dell'infinita potenza divina e divino egli stesso, Diana attraverso la quale «l'universale Apolline [...] splende nelle tenebre» [17]. Insomma, *synodus* sarà apparso a B. termine particolarmente adatto a designare la realtà cosmologica degli astri (concepiti dall'inizio da B. come dèi e numi) [18], che con i loro movimenti festeggiano in un ballo senza fine la gloria della divinità inaccessibile in sé, accessibile nonostante tramite la loro contemplazione intellettuale [19]. *Synodus ex mundis* designa dunque una congregazione di dèi visibili che festeggiano la divinità causa prima e ci permettono di unirli ad essa attraverso la contemplazione intellettuale della sua genitura unica. La dimensione religiosa del *synodus*, conseguentemente alla radicale immanenza divina nella natura infinita, risulta poi chiaramente manifesta nell'applicazione a essa della nozione teologica di 'caelum caeli': «caelum caeli est spacium unius synodi sicut in quo hic sol est cum suis planetis» [20].

Synodus ex mundis significa dunque quello che poi sarà chiamato 'sistema planetario' o struttura formata da una

stella-Sole e l'insieme di pianeti e comete che la circondano; questa struttura è separata da una grande estensione di spazio dagli altri sistemi o *synodi* che costituiscono, in numero infinito, l'universo infinito e omogeneo [21]. Questo termine designa di conseguenza il contributo o innovazione fondamentale di B. nell'ambito della cosmologia, giacché non si tratta soltanto per B. di affermare la necessità di un universo infinito, ma quella di un universo infinito omogeneo che ha in tutta la sua estensione la stessa struttura e composizione che mostra in ogni parte. Dunque, se 'qui' (in questa nostra regione) un Sole è circondato da un numero più o meno grande di pianeti e di comete (queste essendo «pianeti raramente visibili») [22], la stessa cosa deve succedere in tutte le altre regioni dello spazio infinito: ogni stella è un Sole [23] circondato da un corteggio più o meno abbondante di pianeti e comete, benché questi non siano percepibili da noi [24].

Il concetto di *synodus ex mundis* è il contributo più importante di B. alla rivoluzione cosmologica dell'epoca perché rompe con la concezione finora dominante dell'unicità del mondo e dell'identità di universo e mondo. La concezione epicurea della pluralità di mondi nell'universo infinito non aveva avuto fortuna nella tradizione occidentale fino all'epoca bruniana. Del resto, l'impostazione medievale – fondata sulla dialettica tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e sul rifiuto del necessitarismo greco-arabo – della possibilità di una pluralità di mondi si era limitata ad affermare la possibilità iniziale (di *potentia absoluta*) di Dio di creare 'plures mundos', possibilità che la libera volontà divina non aveva scelto, preferendo invece la 'ordinatio' dell'unico

mondo aristotelico, la cui necessità tuttavia non era assoluta, ma condizionata alla libera scelta divina [25].

Inoltre, la tradizione copernicana che inizia la rivoluzione cosmologica era rimasta su questo punto ancorata all'impostazione tradizionale dell'identità di universo e mondo e di un mondo unico con pianeti circondanti il centro assoluto dell'universo: il sole copernicano. Dal *De revolutionibus* copernicano (1543) fino al *Mysterium cosmographicum* di Keplero (1596), i copernicani si limitarono a sostituire – fatto di non poco conto, giacché implicava dei mutamenti decisivi: una rivoluzione nella fisica, appunto – il centro dei movimenti planetari e il carattere di questi: esiste soltanto il moto 'annuo', perché quello quotidiano di tutto il mondo e dei singoli pianeti appartiene in realtà alla terra. Tuttavia, essi continuarono a conservare l'unicità del 'mondo' e la differenza sostanziale fra il Sole e le stelle, in virtù della quale unicamente il Sole è circondato da pianeti e le stelle non sono dei soli. Questa è appunto la posizione di Thomas Digges nel suo *A perfit description of the celestiaall orbes* (1576, ristampato a Londra nel 1583, nel momento in cui B. arriva nella capitale inglese), dove la distinzione esplicita tra le infinite stelle e il singolo Sole («inferior in quantity and quality») spiega l'esistenza di un unico sistema planetario, del resto eterogeneo e inferiore nei confronti della regione infinita delle stelle, che è la sede e dimora di Dio, degli angeli e degli eletti [26]. Anche Keplero resterà sempre fedele alla concezione del *Mysterium cosmographicum* dell'eccezionalità del Sole (figura di Dio Padre) e della singolarità della regione circostante con gli unici pianeti esistenti [27].

Adottando la concezione infinitista e pluralista dell'epicureismo, con l'omogeneità cosmologica che le è propria, ma senza gli elementi antiteleologici e antiprovidenzialistici, B. sviluppa il copernicanesimo – partendo dalle possibilità aperte dal moto della terra e da una metafisica della totale espressione dell'infinita potenza divina – nella direzione dell'universo necessariamente infinito e omogeneo, consistente in una reiterazione infinita di *synodi ex mundis* e dove la divinità risiede ed è presente indifferentemente, vale a dire nello stesso modo dovunque [28]. In questo modo anche la terra viene elevata al rango di corpo celeste [29].

5. *La struttura delle 'synodi ex mundis'.* — La fondamentale importanza di questo concetto nella cosmologia bruniana è resa palese anche dal fatto che esso è il primo motivo ad essere presentato al lettore nel *De immenso* dopo i due primi capitoli introduttivi: «Dispositio synodorum ex mundis in universo» inizia il titolo del capitolo I, 3, che offre una prima esposizione sistematica [30]. Ma già nella prima opera in cui compare il termine (gli *Articoli* parigini del 1586) veniva offerta la causa della sua importanza: la *synodus ex mundis* è il primo 'ordo' e 'regione perfetta': «Quis tandem in hac infinitudine corporum ordo, et quae perfectae universitatum regiones? Regiones singulas dicimus, quae singulos ad proprium solem planetarum synodos complectuntur» [31]. La perfezione della *synodus* risiede, secondo noi, nel fatto che essa è la prima struttura cosmologica autosufficiente e autonoma, capace dunque di perseverare nell'essere indefinitamente. La *synodus* non è subordinata, all'interno dell'universo infinito, a nessuna altra struttura di ordine superiore (come ad esempio nel-

l'astrofisica attuale i sistemi planetari alle galassie), essendo l'universo infinito formato dalla ripetizione infinita di *synodi* indipendenti. Per questo motivo essa è il primo 'ordo', connesso a una legalità permanente nello spazio e nel tempo [32] che fonda l'omogeneità dell'universo infinito e quindi sia il rifiuto dell'escatologia che la legittimità di una inferenza a distanza per analogia con quello che è vicino a noi [33].

Questa legalità non è tuttavia una legalità di armonie geometriche come in Keplero, ma una legalità fisica e quindi biologica. I membri che formano la *synodus* (Soli-stelle, pianeti e comete) non sono autosufficienti e non possono perseverare nell'essere per se stessi. Sono contrari: i Soli, corpi elementari con predominio del fuoco e dunque luminosi di luce propria; pianeti e comete, corpi elementari con predominio di terra e acqua, dunque lucenti di luce riflessa [34]; i soli sono anche maschi (per questo chiamati dagli antichi Febo Apollo, Bacco), i pianeti invece femmine (dagli antichi chiamati Cereri, Lucine, muse, ninfe) [35]. Allo stesso modo in cui, metafisicamente, i contrari (potenza e atto, materia e forma, anima-intelletto) coincidono indifferentemente nella sostanza (Dio, universo infinito), così, sul piano fisico, sono necessari l'uno all'altro e non possono esistere indipendentemente, giacché ognuno ha bisogno dell'altro per la riproduzione della propria vita: le terre ottenendo dal Sole luce e calore, il Sole invece dai pianeti l'umido necessario per la rigenerazione del suo fuoco: «nam lege necesse est/ Naturae, flammas fomentum sumere ab undis» [36]. Queste esigenze biologiche sono alla base dei moti rispettivi dei soli e dei pianeti in ogni *synodus* [37]. In questo modo la

synodus ex mundis risulta una struttura cosmobiologica permanente in virtù di questo interscambio alimentare equilibrato che esiste al suo interno [38], fuggendo il destino periodico del mondo stoico, la conflagrazione o *ekpyrosis* dovuta all'assorbimento dell'umido terrestre da parte del fuoco celeste.

6. *Provvidenza immanente e richiamo all'Antichità.* — La radicale immanenza della divinità alla natura infinita riduce all'immanenza anche la provvidenza. Questa non è un decreto volontario esercitato dall'esterno da un dio personale, ma si confonde con la legalità universale e necessaria che governa l'universo infinito con una prospettiva teleologica ma immanente. Contro Democrito, B. proclama la 'moderazione' esercitata dalla divinità [39], palese sia nella conservazione indefinita degli astri [40] che nella distribuzione spaziale di essi secondo 'leggi moderatrici' che determinano i moti di pianeti e comete con la finalità di garantire una esposizione uguale al caldo e freddo [41], la distanza massima e minima dei pianeti dal sole [42] oppure la distanza minima tra due soli [43], tutto per produrre le condizioni necessarie alla manifestazione della vita [44], garantita soltanto dalla 'pace' e dal rapporto equilibrato tra i contrari [45].

La dottrina delle *synodi ex mundis* era presente, secondo B., nell'antichità prearistotelica. La divinità degli astri e la concezione dei soli come maschi e delle terre come femmine era spesso menzionata nelle opere dei poeti [46]. La disposizione armonica e quindi la 'pace' tra gli astri contrari all'interno della *synodus* era presente sia nella filosofia presocratica (Eraclito, fr. 8) sia nell'Antico Testamento (Giobbe, 25, 2; Genesi, 1,7 sulla separazione delle ac-

que superiori e inferiori) [47]. La concezione dell'alimento solare dalle esalazioni umide emesse allo spazio dai pianeti, concezione ripresa dallo stoicismo antico e tramite esso dai presocratici, viene perfino – come del resto era già presente nello stoicismo antico – attribuita a Omero e silenicamente esposta nel mito del banchetto di Zeus e degli dèi olimpici tra i neri Etiopi [48]. La coda delle comete non è altro che l'illuminazione dai raggi solari delle loro esalazioni umide, dottrina questa nota anche agli antichi (B. menziona Eschilo e Ippocrate di Chio) [49].

Sono dottrine che 'i sofisti' (Aristotele e i suoi seguaci) deridono e ritengono indegne di essere discusse [50], atteggiamento che, al contrario, rende palese la profonda sovversione della verità e dei valori introdotta dallo Stagirita. Il rinnovamento bruniano mostra invece che «Veritas [est] Temporis Filia» [51], vale a dire che nel moto vicissitudinale della 'ruota del tempo' è arrivato, con B., il momento dell'«uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne della cieca, maligna, proterva ed invida ignoranza» [52].

NOTE. [1] A. CALEPINUS, *Dictionarium*, Lugduni, 1681, s. v., vol. II, 679b. – [2] DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, X, 18. – [3] ARISTOTELE, *Meteor.*, I, 6, 343b 29-30. La versione latina della Giuntina traduce *conventus*, mentre nel commento di Averroè si adopera *congregatio*. Si veda ARISTOTELES, *Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis, 1562-1574, vol. V, 407G, 408K. – [4] LE BOEUFFLE 1987, s. v. Coire. – [5] Cfr. S. SIDEROCRATES, *De usu partium coeli oratio*, Tubingae, 1563, 4, 74 («magna synodus Iouis et Saturni in leone»), 98. CH. ROTHMANN, *Astronomia*, ms. nella Murhardsche Bibliothek a Kassel, 4° Ms. Astr. 11, fol. 58r: «coniunctio, σύνοδος, est, quando Planetæ in eodem Zodiaci loco coniunguntur». T. BRAHE, *De cometa anni 1585*, in *Opera omnia*, edidit I. L. E. Dreyer, Hauniae, 1913-1929, vol.

IV, 406. T. CAMPANELLA, *La Città del Sole, testo italiano e testo latino*, a cura di N. Bobbio, Torino, 1941, 160 («synodi magnæ in trigono Cancrî»), 161, 165 (per il testo latino) e 109, 112 (per il testo italiano, che presenta sempre il termine «congiunzione»). – [6] Spaccio, BOEUC V 129: «ponere in esecuzione tutto quello che per il presente sinodo verrebbe conchiuso». – [7] Med. Lull., BOL III 593: «colligere proprietates et virtutes domorum, aspectuum, [...] mansionum lunæ et diversorum synodorum, quibus solent concurrere simul variae virtutes»; *De rerum princ.*, BOL III 554: «diversis enim diversae imprimuntur virtutes a caelesti synodo»; *De imag. comp.* BOL II, III 103: «illa item tempora quibus luna vel sol vel certus planeta in quatuor angulorum coeuntium synodo constituitur»; *Lampas trig. stat.*, BOL III 144: «siderum synodum facere». Cfr. FIRPO, *Processo* 287. – [8] *Infinito*, BOEUC IV 251: «noi giongemo mondo a mondo, come astro ad astro»; 371: «questo astro nostro e mondo». *Cena*, BOEUC II 269: «gli astri innumerabili che son tanti mondi». – [9] *Infinito*, BOEUC IV 239: «gli mondi son composti di contrarii; e gli uni contrarii, come le terre-acqui, vivono e vegetano per gli altri contrarii, come gli soli-fuochi». – [10] *De immenso*, BOL I, I 264; I, II 142: «Alium esse mundi ordinem omnino quam vulgi ponat imaginatio; ex triplici mundi significatione, una pro astro, alia pro astrorum synodo, tertia pro universo»; *De minimo*, BOL II, III 210: «in synodo magna, quæ nobis secunda mundi species habetur». Sull'uso di *mondo* come sinonimo di universo, vedasi *Cena*, BOEUC II 203, 211 («questi grandi animali che concorrono alla costituzione del mondo»), *Furori*, BOEUC VII, 393 («dalla monada che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo»). – [11] *Articuli adv. Perip.*, art. 88, in CANONE 1999, 56. Cfr. anche art. 95, p. 57. – [12] *Camœr. acrot.*, BOL I, I 77 (art. 85, 88), 180 (art. 67), 183 (art. 71). – [13] *De minimo*, II, III 174 («sol iste cum synodo planetarum»); 210, cit. in nota 10. – [14] *De mundo*, 391b 9-10. – [15] LERNER 2006. – [16] GRANADA 2004. – [17] *Furori*, BOEUC VII 391. – [18] *Causa*, BOEUC III 109: «questi magnifici astri e lampeggianti corpi, che son tanti abitati mondi, e grandi animali, e eccellentissimi numi»; *De immenso*, BOL I, II 80: «sedes deo-

rum est aether seu caelum: astra quippe Deos secunda ratione dico». – [19] *Causa*, BOEUC III 109; *De immenso*, BOL I, I 205: «Sic ex visibilium aeterno, immenso et innumerabili effectu, sempiterna, immensa illa majestas atque bonitas intellecta conspicitur, proque sua dignitate, innumerabilium deorum, mundorum dico adistentia, concinentia, et gloriae ipsius enarratione, immo ad oculos expressa concione glorificatur». – [20] *De immenso*, BOL I, II 80. Per la nozione cristiana di 'caelum caeli' come dimora di Dio al di là del cielo visibile (il *firmamentum* o sfera delle stelle fisse), si veda S. AGOSTINO, *Confessiones*, XII, 2 e 8 («Sed illum 'caelum caeli', tibi, Domine [...]. Quod firmamentum vocasti caelum, sed caelum terrae huius et maris [...]. Iam enim feceras et caelum ante omnem diem, sed 'caelum caeli' huius»). Per l'identificazione del 'caelum caeli' con la creatura angelica cf. ivi, XII, 9: «Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, Trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae». L'identificazione operata da B. degli angeli con gli astri (per la quale si veda *Cena*, BOEUC II, 49, 211) all'interno dell'universo infinito omogeneo è la premessa per questa riduzione del 'caelum caeli' allo spazio occupato da una sinodo sotto l'universale 'caelum caelorum', cioè lo spazio infinito connesso alla divinità stessa (cf. *De immenso*, BOL I, II 80). – [21] *De immenso*, BOL I, I 286: «ut in immobili infinito universo infinita sint mobilia, infinitae astrorum synodi»; I, II 127: «Diximus planetarum corpora infinita, et soles infinitos». – [22] *De immenso*, BOL I, II 225. Sulla teoria bruniana delle comete si veda, GRANADA 1997c, 414-435 e la voce «Cometa» redatta da D. Tessicini, di prossima pubblicazione in *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. II. – [23] *Camoer. acrot.*, BOL I, I 77 (art. 87): «Astra ultra Saturnum continue sensibilia, soles sunt». Da ogni stella questo nostro Sole si vede come le stelle si vedono da questo Sole; *De immenso*, BOL I, I 215, 337; I, II 21. – [24] *Camoer. acrot.*, BOL I, I 77 (art. 85), 179s. (art. LXVII). – [25] GRANADA 1994, 2002a. – [26] Digges 1576; GRANADA 1997a. – [27] KOYRÉ 1957, cap. 3. – [28] *De immenso*, BOL I, II 80: «Sedes vero Dei est universum ubique totum immensum caelum, vacuum spacium cuius est

plenitudo». – [29] *Cena*, BOEUC II 49; *De minimo*, BOL I, III 200, con l'applicazione del tema apocalittico della 'nuova terra'. – [30] *De immenso*, BOL I, I 209. – [31] *Articuli adv. Perip.*, art. 95, in CANONE 1999, 57, ripreso senza modificazione in *Camoer. acrot.*, BOL I, I 183. Si noti l'espressione *planetarum synodos* vicinissima a sistemi planetari. *De immenso*, BOL I, I 284: «istam synodum planetarum». – [32] *Articuli adv. Perip.*, art. 96, in CANONE 1999, 57 (= *Camoer. acrot.*, BOL I, I 183): «Certis ergo legibus infinita astra in immenso spatio feruntur»; *De immenso*, BOL I, I 210: «Quando unam ad normam venit abstans atque propinquum», 220: «[spacium] possunt ubi corpora mundi/Legibus aeternis motus subigi atque quietis»; I, II 129: «similibus enim stantibus iisdemque principiis atque causis, similes quoque necessum est esse effectus, et eosdem, perpetue et semper». – [33] Questa inferenza analogica è la prima dimostrazione dell'esistenza di altre *synodi* oltre la nostra. Cfr. *De immenso*, BOL I, I 209-211, 213; in modo più vago già in *Cena*, BOEUC II 233-239. Pianeti e comete di altre *synodi* non si vedono dalla terra per a) la distanza, b) la loro piccola mole, c) il carattere speculare della loro luce; cf. *Infinito*, BOEUC IV 187-189; *Camoer. acrot.*, BOL I, I 179 sg.; *De immenso*, BOL I, I 213, 344; I, II 21, 69, 225. – [34] *Cena*, BOEUC II 199; *Infinito*, BOEUC IV 239; *Articuli adv. Perip.*, art. 95, in CANONE 1999, 55 (art. 83); *Camoer. acrot.*, BOL I, I 179 (art. LXVI). – [35] *Infinito*, BOEUC IV 221; *De immenso*, BOL I, I 210, 215; I, II 20. Sulla fecondazione delle terre dai raggi del sole, *De immenso*, BOL I, II 178 sg. – [36] *De immenso*, BOL I, I 209. Cfr. ivi p. 289: «nullus est ignis, quem nullus sustinet humor»; *Articuli adv. math.*, BOL I, III 73: «ignis item sine umido non consistit elemento». – [37] *Cena*, BOEUC II 199, 211; *De immenso*, BOL I, I 209 sg., 218-221; GRANADA 2001. – [38] GATTI 1999, p. 120 sg. anche per il rapporto con Telesio. – [39] *De immenso*, BOL I, II 126: «mentem alta agnosco moderantem cuncta paternam». – [40] *De immenso*, BOL I, I 274: «[...] potentiam superstare et providentiam infinitae virtutis, quae cum iustitia moderatur totum in infinito, cuius voluntate haec [astra] in aeternitate possint vigere». Cfr. GRANADA 2000, 286 sg. – [41] *De immenso*, BOL I, II 121. – [42] *De immenso*, BOL I, II 139, 141 sg. – [43] *De immenso*, BOL I, II 126. – [44] *De*

immenso, BOL I,II 129. – [45] *De immenso*, BOL I,I, 209: «conueniens distantia pacem/ Conciat; nam de aduersis vita atque nutrimentum/ Deuenit»; 290: «Haec [soli e terre] ita sunt passim spacium disposita per amplum,/ Ne mutuo perimant, sed amica pace fruuntur». – [46] *De immenso*, BOL I,II 20 con citazione di VIRGILIO, *Georgiche*, I, 5-8. – [47] *Cena*, BOEUC II 199; *Infinito*, BOEUC IV 239. Cfr. GRANADA 2002b, cap. 6. Per un elenco di autori antichi affermantici questa dottrina si veda G. LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, a cura di A. Ferraris, Torino, 2003, 103-108. Per la presenza nella spiegazione galileiana di stelle nuove, comete e macchie solari, si veda BUCCIANINI 2003, 224 sgg. – [48] *De immenso*, BOL I,I 213. Cfr. GRANADA 1997b, p. 202 sg. – [49] *De immenso*, BOL I,II 230: «cometam esse planetam, comamque ab humore per solem elevato accipere». Sull'identità in questo punto tra comete e pianeti, ivi, 226 sg. – [50] *De immenso*, BOL I,II 229 sg. con riferimento a ARISTOTELE, *Meteor.*, II, 2, 354b 33-34. – [51] *De immenso*, BOL I,II 229. – [52] *Cena*, BOEUC II 41. Cfr. *Infinito*, BOEUC IV 297: «Sono amputate radici che germogliano, son cose antiche che si scuoprono: è un nuovo lume che dopo lunga notte spunta all'horizonte et emisfero della nostra cognizione».

BIBLIOGRAFIA. M. BUCCIANINI, *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'Età della Controriforma*, Firenze, 2003; E. CANONE [1999], *Gli 'Articuli aduersus Peripateticos' di Giordano Bruno*, «Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee», x, 1999, pp. 35-61; T. DIGGES, *A perfit description of the Caelestiall Orbes*, London, 1576, in F. R. JOHNSON, S. V. LARKEY, *Thomas Digges, the Copernican System, and the Idea of the Infinity of the Universe in 1576*, «The Huntington Library Bulletin», V, 1934, pp. 78-95; H. GATTI [1999], *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca (NY) and London, 1999; M. A. GRANADA [1994], *Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, 495-532; M. A. GRANADA [1997a], *Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra*, in *Giordano Bruno 1583-1585 The English Experience/ L'esperienza inglese*, a cura di M. Ciliberto e N. Mann, Firenze, 1997, pp. 125-155; M. A. GRANADA [1997b], *Giordano Bruno et le "banquet de Zeus chez les Éthiopiens": la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre*, «Bruniana & Campanelliana», III, 1997, pp. 185-207; M. A. GRANADA [1997c], *Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI*, «Rinascimento», 2ª ser., XXXVII, 1997, pp. 357-435; M. A. GRANADA [2000], «Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete». Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno, «Paradigmi», XVIII, 2000, pp. 261-289; M. A. GRANADA [2001], *Considerazioni sulla disposizione ed il movimento del sole e delle stelle in Giordano Bruno*, «Physis», XXXVIII, 2001, pp. 257-282; M. A. GRANADA [2002 a], «Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo». La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio, in *Lecture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2002, pp. 151-188; M. A. GRANADA [2002 b], *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002; M. A. GRANADA [2004], *Aristotle, Copernicus, Bruno: centrality, the principle of movement and the extension of the universe*, «Studies in History and Philosophy of Science», XXXV, 2004, pp. 91-114; A. KOYRÉ [1957], *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957; A. LE BOEUFFLE [1987], *Astronomie Astrologie. Lexique latin*, Paris, 1987; M.-P. LERNER [2006], *On the origin of the term 'System of the World'*, «Journal for the History of Astronomy», XXXVII, 2006, pp. 407-441.

dano Bruno, «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, 495-532; M. A. GRANADA [1997a], *Thomas Digges, Giordano Bruno e il copernicanesimo in Inghilterra*, in *Giordano Bruno 1583-1585 The English Experience/ L'esperienza inglese*, a cura di M. Ciliberto e N. Mann, Firenze, 1997, pp. 125-155; M. A. GRANADA [1997b], *Giordano Bruno et le "banquet de Zeus chez les Éthiopiens": la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre*, «Bruniana & Campanelliana», III, 1997, pp. 185-207; M. A. GRANADA [1997c], *Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI*, «Rinascimento», 2ª ser., XXXVII, 1997, pp. 357-435; M. A. GRANADA [2000], «Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete». Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno, «Paradigmi», XVIII, 2000, pp. 261-289; M. A. GRANADA [2001], *Considerazioni sulla disposizione ed il movimento del sole e delle stelle in Giordano Bruno*, «Physis», XXXVIII, 2001, pp. 257-282; M. A. GRANADA [2002 a], «Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo». La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio, in *Lecture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2002, pp. 151-188; M. A. GRANADA [2002 b], *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002; M. A. GRANADA [2004], *Aristotle, Copernicus, Bruno: centrality, the principle of movement and the extension of the universe*, «Studies in History and Philosophy of Science», XXXV, 2004, pp. 91-114; A. KOYRÉ [1957], *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957; A. LE BOEUFFLE [1987], *Astronomie Astrologie. Lexique latin*, Paris, 1987; M.-P. LERNER [2006], *On the origin of the term 'System of the World'*, «Journal for the History of Astronomy», XXXVII, 2006, pp. 407-441.

MIGUEL A. GRANADA

medicina (medicina)

1. *Autobiografia medica*. — L'interesse per la medicina costituisce una componente essenziale della carriera intellettuale di C. Per sua stessa testimonianza, sappiamo che fu attraverso dei medici (Gian Francesco Branca e Plinio Rogliano) che egli venne iniziato alla filosofia telesiana [1]. Di carattere medico sono i connotati dello *spiritus* e di origine squisitamente medica è il principio basilare dell'autoconservazione, chiave di volta del sistema naturalistico campanelliano. Di natura medica, infine, sono molte delle osservazioni di carattere autobiografico che ci restituiscono una sorta di autoritratto dell'autore (osservazioni che, inoltre, gettano non poca luce sulla cultura popolare a lui contemporanea). Lo studio della medicina diventa presto parte integrante della vita intellettuale di C. Durante il triennio di studi presso il convento domenicano dell'Annunziata in San Giorgio Morgeto (1583-84), ha modo di seguire a Seminara, poco distante da San Giorgio, le lezioni del medico Francesco Sopravia. Risale al periodo trascorso nel convento di Altomonte, presso Cosenza, nel 1588, la lettura delle opere di Ippocrate e Galeno. Fin dagli anni della *Philosophia sensibus demonstrata* (1591), C. dimostra di conoscere i testi di Mondino de' Liuzzi, Matteo Corti, Andrea Vesalio, Juan de Valverde, Prospero Borgharucci e Jean Fernel. Nel 1593, a Padova, approfondisce gli interessi di medicina e assiste a lezioni di anatomia. Vari opuscoli di argomento medico sono purtroppo andati perduti, tra cui un *De arteriis, nervis et venis, et facultatibus et usibus eorum et*

motibus liber contra medicos e un trattato sui veleni [2]. Sappiamo che tra gli scritti in forma epistolare inviati a Kaspar Schoppe nel corso del 1607 vi erano anche brevi trattati di argomento medico riguardanti l'avvelenamento da mercurio, modi di evitare gli eccessi di caldo o freddo e un trattato sulla peste, *De pestilentia Coloniensi*, indirizzato a Serafin Henot. Nel 1611, su richiesta dell'amico Antonio Persio scrive un opuscolo *De utilitate potus calidi* (anch'esso andato perduto). Nonostante sia relegato in carcere, ha modo di scambiare lettere con i medici Marco Aurelio Severino e Giovanni Fabri. Per quanto riguarda la sua opera specificamente medica, i *Medicinalium juxta propria principia libri septem*, C. ha lavorato al trattato in diverse fasi. Composto una prima volta nel 1609 in due libri, ripreso ed ampliato nel 1611, nel 1622 il manoscritto viene affidato a Ludovico Cattani da Diacetto, conte di Châteauevillain, con la speranza che l'opera venga pubblicata in Francia, dove infatti verrà stampata nel 1635.

L'interesse di C. per la medicina, prima ancora che di natura teoretica, è di origine pragmatica ed esistenziale. Nel 1576, ancora bambino, ha un incontro drammatico con la peste che all'epoca infieriva in Calabria. Scriverà in seguito di come il padre avesse salvato la famiglia dalla peste usando elementari conoscenze relative alla trasmissione dei *semina* patogeni [3]. A Stignano, nel 1581, ricorda di essere stato oppresso per sei mesi da una febbre persistente, dalla quale guarì grazie alle cure magiche di una guaritrice locale. Nell'estate del 1591, durante il soggiorno a Napoli, si ammalò di sciatica e reumatismi,

disturbi che attribuisce senz'altro ai costumi di vita troppo rilassati della vita napoletana e alla cucina di casa Del Tufo, della quale era ospite all'epoca. Guarisce trascorrendo un periodo di cura ai bagni di Pozzuoli [4]. Descrive la propria natura corporea come una complessione dai caratteri anomali tale per cui, ad esempio, i pidocchi non attecchivano, e anzi, una volta posti sulla pelle, morivano [5]. Nel carcere dice di essersi salvato più di una volta grazie alle proprie conoscenze di medicina [6]. Afferma di essersi liberato dagli eccessi di umori viscosi a cui andava spesso soggetto attraverso bevande all'aceto o alla cipolla di sua fattura, di aver usato miele e vino di malvasia come rimedio per le malattie del petto, di essersi guarito da brutti raffreddori producendo intenso calore corporeo e sollecitando sudore [7]. Non nasconde di aver fatto uso di esorcismi per liberare anime afflitte da disturbi mentali dovuti a possessione diabolica [8]. Non manca di notare, in più di un'occasione, il proprio successo nel debellare malattie di difficile guarigione. Racconta di aver guarito Matthias Aquarius da letargia e coma usando una speciale quintessenza, di aver condotto una delicata operazione chirurgica di rimozione della cataratta su un certo Lorenzo, di aver contribuito alla guarigione dell'abatessa del convento di Stilo e di aver sanato un malato d'asma modificando il suo stile di vita piuttosto che somministrando farmaci [9].

L'importanza della dimensione empirica e sperimentale è evidente in ogni parte della medicina campanelliana. C. dichiara in più di un'occasione di aver condotto esperimenti in prima persona (come quando gettò un cane nella grotta di Agnana per osservarne le rea-

zioni e per meglio comprendere la natura dei moti epilettici), e spesso non ha esitato a provare l'effetto di farmaci sul proprio corpo [10]. Alcune penetranti osservazioni concernenti l'ostruzione dello spirito, il movimento degli umori all'interno dei vasi e fenomeni di irrigidimento e spasmi sono il frutto di ricordi personali, risalenti alle torture a cui venne sottoposto negli anni del processo [11]. Sofferente di ricorrenti attacchi di sciatica, ce ne dà una precisa descrizione nella *Medicina*, fornendo indicazioni terapeutiche basate, ancora una volta, sulla propria esperienza. Spiega, anzi, che il suo interesse per la medicina cominciò proprio dal riconoscimento che le cure tradizionali non erano valse a risolvere i giovanili disturbi di sciatica [12].

2. Medicina e filosofia. — Per quanto il legame tra medicina ed esperienza personale sia in C. strettissimo, la sua posizione, tuttavia, si caratterizza anche per l'innesto del materiale autobiografico e delle esperienze personali su un quadro speculativo di fondo che è altamente teoretico e sistematico. Non è quindi azzardato dire che, nonostante i richiami all'empiria e alla cultura popolare, quella di C. sia una prospettiva decisamente filosofica sulla medicina. Nel sistema generale delle discipline, la caratteristica peculiare del medico è quella di considerare le cose in relazione all'uomo, a differenza del fisico, che le considera in se stesse, e del metafisico, che le considera non solo in se stesse, ma anche in relazione a tutto il mondo e a Dio [13]. La medicina non può andare disgiunta dalla saggezza, e la saggezza non può ignorare i condizionamenti corporei. Un animo non attento ai bisogni del corpo diverrebbe la facile vittima di gradassi, ladri, pirati,

medici e farmacisti; un corpo che trascurasse l'esercizio dell'anima cadrebbe in balia di sofisti, eresiarchi e ciarlatani d'ogni sorta [14]. Di più, senza una prospettiva metafisica la medicina non sarebbe in grado di giustificare la causa del movimento in natura, requisito essenziale se si vuole comprendere la natura dei processi vitali [15]. Ma l'aspetto filosofico della medicina campanelliana risulta quanto mai evidente quando si consideri la teoria delle primalità dell'essere. È in conseguenza dell'universale attivazione del potere, appetito e senso (*potestas, appetitus e sensus*) interni all'essere stesso delle cose, in virtù della potenza ed espansione delle primalità (*vehementia e mirificentia primalitatum*) che movimento e attività si esplicano in natura. La medicina galenica, dichiara apertamente C., non è riuscita a dare una spiegazione appropriata delle complesse interrelazioni di energia, senso e appetito che avvengono nel corpo umano proprio perché questa ha ignorato la dottrina metafisica delle primalità. Le diverse azioni, percezioni e appetiti dei diversi enti di natura sono il risultato del concretizzarsi e particolarizzarsi delle primalità a seconda dei vari livelli d'essere (*specificatio e corporatio primalitatum*): per riprendere la penetrante immagine usata da C., una formica percepisce e desidera il mondo in modo diverso dall'uomo perché l'essere risponde, si struttura e si 'incorpora' in modo diverso nei due diversi organismi. È per questa stessa ragione che i sensi e gli intelletti possono comunicare e condividere oggetti (fondamento esplicativo dei fenomeni di contagio, azione magnetica e simpatia e antipatia). Le azioni, spiega C., non derivano dalle cose (*res*) in quanto corpi (*corpora*), ma in quanto

dotati di qualità; e non semplicemente in quanto concrezioni di qualità, ma in quanto manifestazioni di potere, appetito e senso. Sono queste per C. le virtù occulte di cui, a partire da Ippocrate, hanno sempre parlato i medici. Si tratti del morso del cane rabbioso o della vipera, dell'attrazione magnetica o dei mirabili effetti di sostanze velenose o medicamentose, lo spirito (il componente fondamentale dell'universo materiale) non è direttamente affetto dagli oggetti, ma dalle primalità, le quali si attivano in determinati modi in occasione del presentarsi di determinati oggetti [16].

3. *Fisiologia*. — Non c'è dubbio che gli scritti di medicina e filosofia naturale di Telesio rappresentino la principale fonte di ispirazione della medicina campanelliana. È noto come C. avesse concepito la *Philosophia sensibus demonstrata* come un'appassionata difesa del sistema naturalistico telesiano e quanto essa sia ricca di osservazioni di carattere medico. Sappiamo inoltre che nel 1593 C. scrisse un'*Apologia pro Telesio* (andata perduta) contro il medico veronese Andrea Chiocco, reo di aver rigettato la tesi telesiana dell'unitarietà dello spirito e della sua localizzazione centralizzata nel cervello. In generale, la medicina di Telesio si caratterizza per la molteplicità di funzioni assegnate all'energia derivante dall'unica fonte di calore nell'universo (il sole), per il ruolo centrale rivestito dal sangue rispetto agli altri umori tradizionali, per la funzione per nulla affatto secondaria dell'utero nei processi di generazione e per l'importanza del concetto di spirito e del sistema nervoso (*genus nervosum*). Nella fisiologia telesiana, i vari apparati e visceri hanno l'aspetto di complesse strutture anatomiche risultanti da un

elaboratissimo intreccio di condotti e cavità. Il sistema nervoso gioca un ruolo decisivo per il fatto che nel cervello, nel midollo spinale, nei nervi e in tutte le cavità scorre lo spirito, sostanza corporea, mobilissima e tenuissima, continua in se stessa, responsabile di reazioni fisiologiche, sensazioni e affetti.

È su queste linee di fondo che C. costruisce il proprio sistema di fisiologia. Il corpo dell'uomo si compone di quattro elementi fondamentali: la parte solida, l'umore, lo spirito e la mente. La tradizionale divisione ippocratica e galenica in parti contenenti (organi), contenute (fluidi) e attive (spirito o *impetum faciens*) è ripresa e reinterpretata alla luce dei principi del pansensismo universale (↗ SENSO) [17]. Le parti solide risultano da un processo di condensazione e ispessimento della materia, gli umori da un complementare ed opposto processo di espansione e rarefazione, mentre lo spirito è materia rarefatta per eccellenza. Le varie parti del corpo corrispondono dunque a diversi gradi di consistenza della materia (*durities* le ossa, *lentor* la cartilagine, *tenacitas* i nervi, *mollities* la carne, *viscositas* i tendini, *lubricositas* la bile nera, *fluor* il sangue, *liquor* il siero, *vapor* le flatulenze, *tenuitas* lo spirito) [18]. In generale, C. divide il corpo umano in *statua* e *viscera*. La *statua* si compone di capo, collo, tronco, petto, braccia, mani, ventre, gambe e piedi. I *viscera* si dividono in organi conoscitivi (lingua, nari, occhi e orecchi), appetitivi (organi attrattivi – esofago, stomaco, intestini –, escretivi – ano e vescica –, e addetti alla generazione – testicoli e vagina) e potestativi (che conservano la vita dall'interno: organi di sostegno – ossa –, di collegamento – nervi –, contenitori – vasi e visceri, – di difesa – carne e

muscoli –, e di offesa – unghie e denti, ma nell'uomo, la vera arma di difesa è l'abilità tecnologica impressa da Dio nella mente umana). Va notato come il principio organizzatore dell'atlante anatomico campanelliano sia sempre il riferimento alle primalità dell'essere [19]. All'interno di questo quadro anatomico, il ruolo della mente è quello di fornire, per così dire, un'interfaccia tra il corpo e la dimensione metafisica delle primalità dell'essere.

Lo spirito, di natura celeste ed ignea, è il principio ultimo della vita corporea. In continuo movimento, di sostanza tenuissima e dotato di calore innato, è in grado di impartire energia alla materia inerte e corpulenta. In quanto capace di movimento, è inoltre dotato di appetito e conoscenza. La straordinaria rapidità con cui lo spirito esegue tutta una serie di azioni senso-motorie dipende dal fatto che esso forma una sostanza continua ed ininterrotta all'interno dei nervi. Lo spirito assolve tre principali funzioni fisiologiche: la percezione sensibile, il movimento corporeo e la produzione di calore [20]. Contrariamente alla divisione galenica della materia pneumatica in spiriti naturale, vitale e animale, lo spirito costituisce in realtà un'unica sostanza e non risiede in tre differenti organi (il fegato, il cuore e la testa), ma proviene dal capo. Il capo è il principio dei nervi, delle ossa, delle vene e delle arterie. Rielaborando idee già sistematizzate da Jean Fernel, C. distingue tra spirito libero, che fluisce dal capo per tutto il corpo, e spirito *implantatus*, che si trattiene nelle fibre dei vari organi [21]. Strettamente legato alla nozione di spirito è il concetto di senso. Il senso è fondamentalmente tatto [22]. Senso, appetito ed energia vitale sono fun-

zioni di una medesima facoltà e non, come vorrebbe Galeno, operazioni di tre distinte anime, la cui attività dipenderebbe per giunta dal diverso temperamento degli organi corrispondenti (cervello, fegato e cuore) [23]. Della fisiologia tradizionale C. accetta la tipica impostazione teleologica, fondandola però sul concetto di sensismo universale e aggiungendovi inoltre un ulteriore livello metafisico in modo da collegare, ancora una volta, le funzioni dello spirito alle primalità dell'essere (*sensus*, *potestas* e *appetitus*) [24]. I processi vitali del corpo rientrano nell'economia generale delle trasformazioni del mondo rette dalla sapienza naturale (la 'vita totale'). Il corpo animato si conserva in virtù delle interrelazioni tra le parti e il tutto dell'universo, interrelazioni regolate da Necessità, Fato e Armonia. Ciò fa sì che, mentre la parte tende al mantenimento del proprio essere, essa contribuisce 'inavvertitamente' anche alla conservazione del tutto (ma inavvertitamente solo in apparenza, poiché ciò che non è accessibile alla parte è in realtà del tutto trasparente alla mente di Dio) [25].

4. *Patologia*. — Se l'impianto della fisiologia campanelliana, per quanto innestato sul tronco del naturalismo telesiano, mantiene dei legami importanti con la medicina tradizionale (la struttura dell'argomentare e l'approccio sistematico sono anzi di stile marcatamente scolastico), la patologia presenta invece aspetti di grande originalità. In generale, per C., la malattia è alienazione dello spirito da se stesso, una forma di auto-estraniamiento solo in apparenza dovuta a cause esterne alla propria sostanza perché in realtà l'origine dell'alienazione è tutta interna allo spirito e rispecchia il posizionarsi delle prima-

lità nel grande schema dell'essere. Per definizione, lo spirito è percettivo, e percezione è per C. una forma di alienazione, attraverso cui il soggetto di percezione diventa oggetto a se stesso. Percepire è dunque in qualche modo già una tendenza a cadere malati [26]. Le ragioni secondo C. sono fondamentalmente due: perché la conoscenza veicola gli affetti, e gli affetti possono essere nocivi, e perché la percezione può essere del tutto assorbita nell'oggetto percepito, al punto da perdere il senso stesso della realtà. Dall'alienazione dello spirito all'alienazione della facoltà razionale (*discursus*) il passaggio è breve nel sistema medico campanelliano: se già la semplice percezione è un inizio di alienazione, va da sé che possano anche verificarsi forme più complesse di estraneamento di sé, tali da coinvolgere livelli più complessi di conoscenza e volizione. Da questo punto di vista, la fenomenologia dei casi morbosi dovuti ad un'alterazione delle facoltà conoscitive (principalmente *imaginatio*, *fides* e *iudicium*) è assai ricca: allucinazioni, deliri, incapacità di distinguere tra sogno e veglia, tra immaginazioni (*idola*) e realtà (*res*). Gli effetti morbosi e distruttivi di certe rappresentazioni mentali sono per C. un'ulteriore prova che a provocare la reazione patologica sono le primalità dell'essere, attivatesi 'in occasione di' percezioni e affetti, e non gli oggetti materiali in se stessi. Rimedi contro la percezione obnubilata dagli affetti sono la forza d'animo e la fede in Dio. Se l'umanità non potesse avvalersi del sommo antidoto di riferire le percezioni al nucleo ontologico delle primalità dell'essere, tutti gli oggetti, una volta assurti al livello di rappresentazioni, si tramuterebbero in veleni. Ulteriori rimedi contro l'os-

sessione immaginativa e l'incapacità di distinguere tra percezione e realtà sono la distrazione (magari servendosi di musica e vino) o un'azione diretta sugli spiriti tramite corretta alimentazione (➤ IMMAGINAZIONE) [27]. C. distingue le varie malattie in base alla sede primaria (*spiritus, humor, soliditas*), a quella organica (come carne, nervo, occhio) e in base alla connotazione primalitativa dell'organo implicato nel processo morboso (potestativo, cognitivo e appetitivo) [28]. Il soggetto primario è ancora una volta lo spirito, ma i differenti disturbi dipendono dal tipo di affetti a cui lo spirito soggiace. I disturbi possono quindi dipendere dagli organi, vale a dire cervello, cuore, fegato, etc., o dall'oggetto, vale a dire, il contenuto affettivo, il contenuto rappresentativo e il contenuto erotico. Il riferimento alle funzioni potestative, cognitive e appetitive delle primalità fa sì che le passioni relative a ira e violenza, certi atti di immaginazione, memoria e credulità, o gli eccessi d'amore e odio assumano un ruolo decisivo nello scatenamento di malattie d'ogni genere. Un'ulteriore classificazione delle malattie è condotta da C. in base al tipo di processo fisiologico implicato nel disturbo: si hanno quindi malattie derivanti da distillazione, ostruzione, rilassamento, infiammazione, putrefazione, ulcerazione, raffreddamento, essiccazione, immobilità e gonfiamento [29]. Particolarmente innovativo, infine, è il modo in cui C. reinterpreta la teoria delle febbri. Secondo C., la febbre non rientra nel novero delle malattie, essendo piuttosto una reazione vitale attraverso cui lo spirito combatte e previene la corruzione degli umori conseguente ad un determinato disturbo. La febbre è pertanto sintomo e non malattia [30].

5. *Terapia*. — Tre sono, secondo C., le principali circostanze che possono condurre a morte sicura: una potente causa morbifica, una lesione degli organi vitali (il cervello, i polmoni, il fegato, il cuore, lo stomaco e gli intestini) e ritardo nel prestare la cura appropriata [31]. Il medico provetto, afferma C. seguendo la vecchia tradizione ippocratica, conosce così a fondo la natura da identificarsi con essa. Esso collabora con la natura al successo della terapia [32]. Il principio ippocratico della crisi, ovvero l'individuazione del momento risolutivo nella battaglia che oppone la natura al principio morbifico, è dunque centrale anche nella strategia terapeutica di C. La natura allontana gli umori nocivi dagli organi vitali tramite la salutare formazione di ascessi, fuoriuscite di sangue, escrezioni di sudore, espettorazioni, diarrea e vomito. L'esame dell'urina e l'osservazione delle fasi lunari sono, com'è facile aspettarsi, di decisiva importanza in un tale contesto. L'evoluzione della crisi rivela se la malattia è più o meno passibile di cura. La malattia curabile attraversa un ciclo costituito da quattro fasi principali: inizio, crescita, stabilizzazione – il vero e proprio momento risolutivo, quando si manifesta la 'digestione' (*coctio*) della materia peccante – e declino. L'assenza di *coctio* annuncia una crisi esiziale. Nel fronteggiare la crisi in una malattia acuta, il medico deve agire con prudenza e accortezza. L'espulsione della materia nociva può infatti comportare una parallela dissipazione dello spirito [33]. Un altro elemento fondamentale della terapia tradizionale che C. continua a tenere in gran conto è l'esame delle pulsazioni. Nel quadro dell'anatomofisiologia campanelliana, il polso è un indice dello stato di salute e vi-

talità del principio potestativo. Esso è determinato da un processo incessante di contrazione e dilatazione, che è un movimento caratteristico dello spirito, cruciale per il mantenimento della vita nel corpo. Se in generale il movimento è la vita dello spirito, il polso è il processo attraverso cui la vita viene continuamente ristabilita (*vitae refectio*). Sempre rimanendo in linea con la tradizione, C. riconosce che la variazione del polso rappresenta un elemento decisivo per accertare il ruolo delle passioni dell'anima nella diagnosi di una malattia [34]. La *materia medica* campanelliana può essere vista come una radicalizzazione telesiana dei principi della farmacologia tradizionale, nel senso che tutti i medicamenti agiscono mediante i principi attivi del caldo e del freddo. C. rigetta l'esistenza di ulteriori qualità agenti nel corpo, come secchezza e umidità. Secchezza e umidità non sono degli stadi qualitativamente differenziati all'interno di uno spettro di potenze attive i cui estremi sono rappresentati da caldo e freddo; piuttosto esse rappresentano semplicemente dei gradi di densità all'interno della potenza della materia (condensazione e rarefazione). Anche il caldo e il freddo, tuttavia, in quanto vengono riferiti alle virtù curative dei medicamenti, sono relativi ai corpi a cui essi vengono applicati. C. non crede che in natura si diano dei gradi predeterminati di calore e freddo, e ritiene piuttosto che la divisione in gradi sia stata escogitata dai medici della tradizione galenica per disporre di un qualche sistema di riferimento nella somministrazione delle loro cure [35]. Allontanandosi però dai presupposti telesiani, C. nega che il caldo e il freddo dei medicamenti siano di per sé efficaci, in quanto qualità

materiali. Il «calore medicinale» agisce solo in quanto 'affetto' dalle primalità. Se non fosse attivato dalle primalità, di per sé esso non sarebbe in grado di attrarre o espellere umori e spiriti. Nel caso delle proprietà occulte di farmaci speciali, gli effetti vanno ancora una volta attribuiti alle primalità dell'essere, le quali sono alla base dei vari fenomeni di simpatia e antipatia, cure magnetiche e corrispondenze astrali. Non si dà una vera e propria differenza tra qualità elementari e qualità occulte: tutte le qualità agiscono solo quando esse vengono attivate dalle primalità in forma di loro 'corporeizzazioni' (*corporationes*) [36]. C. non ignora le innovazioni farmacologiche introdotte dalla medicina spagirica. Consiglia l'uso accorto dell'antimonio come emetico e purgante. In casi di cefalea ed emicrania, raccomanda l'applicazione di rimedi paracelsiani ottenuti tramite distillazione [37].

In generale, i principi della medicina magnetica svolgono un ruolo centrale nella terapeutica campanelliana. Più in particolare, C. ritiene che ogni medicamento si componga di una base attrattiva e di una espulsiva [38]. Per estrarre corpi estranei da ferite e parti del corpo, C. non esclude l'uso di rimedi magnetici basati sulla naturale forza d'attrazione, come il dittamo per estrarre il ferro, l'oro per estrarre il mercurio, una testa di vipera per attrarre il veleno di vipera e il pelo di cane rabbioso per espellere il corrispettivo veleno. Allo stesso modo, l'ingestione di cuore di vipera o della sua spina dorsale ridotta in polvere guarisce dal veleno dell'animale, così come bere del sangue di cane rabbioso cura la rabbia e deglutire un topo nato dalla radice del napello guarisce da avvelenamento da

napello [39]. Alla luce di un tale sistema di corrispondenze simboliche tra enti naturali e loro proprietà, non dovrebbe dunque sorprendere la caratterizzazione campanelliana della medicina come una forma di prassi magica (↗ *MAGIA NATURALE*). La pertinenza del riferimento alle corrispondenze analogiche che governano le operazioni dell'universo risulta quanto mai evidente se, ad esempio, il medico esamina il fenomeno della nutrizione. C. ritiene che le proprietà caratteristiche di un animale si trasmettano al corpo che se ne nutre: l'ingestione di carni di animali lussuriosi, come colombe e maiali, aumenta la tendenza alla lussuria, le carni di volpe l'astuzia. Parimenti, mangiare carne di animali velenosi immunizza contro i veleni. Lo stesso discorso vale quando si mangiano determinate parti del corpo animale: il cuore giova al cuore, il cervello al cervello, i testicoli ai testicoli. Parimenti, la frutta ha un rapporto analogico e simbolico con le parti del corpo e le stagioni dell'anno [40]. Il riferimento alle corrispondenze analogiche costituisce il fondamento della dottrina delle segnature, che C. applica alla teoria farmacologica. Ciò, tuttavia, comporta la difficoltà di trovare un modo di conciliare l'uso delle corrispondenze simboliche evidenti in natura e il veto imposto da Agostino alla tendenza umana ad istituire connessioni arbitrarie tra fenomeni naturali. Nel difendere la naturalità delle operazioni magiche, C. distingue chiaramente tra segni naturali e segni arbitrari (seguendo appunto le direttive di Agostino). I segni arbitrari, basati su legami convenzionali o istituiti dall'uomo, non possono godere di efficacia naturale, ma traggono la loro forza da un intervento innaturale del diavolo. Quando

dunque C. spiega l'effetto dei pianeti e delle costellazioni sulla vita dell'uomo, egli precisa che l'analogia istitutrice di efficacia causale deve possedere un fondamento più solido che non la semplice associazione equivoca tra i nomi delle costellazioni e i corrispondenti enti sulla terra (l'orsa, l'ariete, il leone, etc.). Per questo la spiegazione della *cognatio* tra stella, medicamento e parte affetta del corpo è più complessa che non la semplice *cognatio* tra medicamento e parte [41]. Prese tutte le dovute precauzioni e liberato il campo da possibili cadute nelle fallacie divinatorie condannate dalla Chiesa, l'astrologia rimane per C. una componente essenziale della conoscenza medica. Nell'applicare la cura, C. insiste che il medico tenga sempre conto della situazione astrale e consideri le caratteristiche dei pianeti in riferimento alle diverse costituzioni corporee. Essendo la complessione umana soggetta a influssi astrali, si danno tante caratteristiche temperamentali e fisiognomiche quante sono le configurazioni astrali. Inoltre, ogni pianeta esercita specifici influssi su specifiche parti del corpo. Infine ci sono animali, piante, minerali, pietre preziose, colori, sapori e odori che hanno un rapporto privilegiato con determinati pianeti. Importantissimo per C. è il ruolo della luna nella dottrina e pratica medica. Un medico che procedesse in medicina sprovvisto della conoscenza delle influenze lunari, scrive infatti C., sarebbe cieco e irresponsabile [42].

6. Retorica e politica. — C. riconosce in più di un'occasione che la medicina ha delle importanti componenti retoriche. Il rapporto tra medico, malato e medicina è analogo a quello che collega il retore, l'ascoltatore e l'orazione. Il medico, come l'oratore, fa leva sulla

persuasione per raggiungere il fine che si è proposto. Il fine è in entrambi i casi il bene, ed è quindi un fine pratico, ma mentre il medico mira al bene particolare del corpo, l'oratore punta al bene generale dell'anima e dello Stato. Inoltre, la retorica dell'oratore ha maggiore efficacia di quella del medico, il quale, servendosi di vari medicamenti, applicando qualità materiali (caldo e freddo), conoscendo gli influssi provenienti dalle stelle e agendo sui moti dello spirito animale, ha un campo d'azione assai più limitato rispetto alle passioni di quanto non ne abbia l'oratore, il quale può far uso di argomenti tratti da tutte le scienze e sollecitare risposte da tutta la gamma degli umani affetti – che è come dire che la libertà della volontà è comunque sempre superiore a tutto l'insieme delle costrizioni che possono derivare dal mondo della natura [43]. Ciò non toglie che il medico possa comunque fare grande affidamento sulla fiducia del paziente, come già raccomandato da Galeno ed Avicenna [44]. In alcuni casi, tuttavia, la credulità può raggiungere il livello di vera e propria malattia (in genere, un tale morbo dipende da uno spirito così sottile da cedere ad ogni minima sollecitazione), al punto che ci sono pazienti che scrivono il proprio testamento ogni volta che il medico dice loro di trovarli in cattiva salute [45]. Persone affette da licanthropia possono essere aiutate facendo leva sulla loro immaginazione e riconfermandole nella loro fede religiosa [46]. Il medico può in qualche modo influenzare la mente e alleviare le conseguenze corporee del peccato (*aegritudines mentis*) solo agendo sul corpo e tenendo conto degli influssi astrali e degli elementi della natura [47]. Il rapporto tra medicina e passioni getta luce

su un ulteriore legame con la retorica. Per C. il corpo stesso è già in grado, diremmo quasi in modo viscerale, di prestare ascolto e rispondere a suasioni d'ogni genere, buone o cattive che siano, in quanto la costituzione corporea non è incapace di sentire (*insensata*) ma è intrinsecamente reattiva, appetitiva e irascibile. Si potrebbe sintetizzare la posizione campanelliana dicendo che per C. il corpo umano è una macchina, meglio – per riprendere il termine usato da C. – una 'statua' sensibile alle sollecitazioni retoriche, in un accezione molto ampia del termine 'retorica', tale da includere la magia, la politica e l'organizzazione della società civile [48].

La funzione della medicina è strettamente legata a quelle dell'amministrazione dello stato e della famiglia. C. ritiene che la medicina degli individui, per dirsi completa e coerente, debba essere strettamente collegata alla medicina del corpo sociale, di cui si è occupato nella parte politica ed economica della sua enciclopedia [49]. La generazione della prole, ad esempio, è questione della massima importanza per il mantenimento della salute dello Stato e il concepimento va quindi organizzato prestando la massima attenzione ad ogni minimo dettaglio, dalle immaginazioni della donna alla situazione astrale [50]. Le implicazioni sociali e politiche della medicina dipendono anche dalla visione della salute come espressione globale di benessere fisico e spirituale. In questo, l'uomo partecipa alla legge universale della conservazione, che riguarda non solo il corpo e la mente, ma anche la famiglia, la società, il cibo, gli amici, gli onori e il sesso [51]. Di particolare interesse sono le frequenti direttive in materia di sanità pubblica. In caso di peste ed epidemie,

ad esempio, C. sottolinea l'importanza di rivolgere le cure all'intera comunità affetta, altrimenti gli sforzi sarebbero vani. C. insiste sull'impegno collettivo e raccomanda di ventilare l'aria della città accendendo roghi, suonando strumenti a fiato e facendo suonare campane profumate [52].

NOTE. [1] *Phil. sens.*, 4. – [2] *Lettere*, 29; *Medic.*, 249. – [3] *Medic.*, 323. – [4] *Medic.*, 381, 413. – [5] *Senso delle cose*, 46; *Ateismo*, 61; *Metaphysica*, II, 217; *Medic.*, 125; *Lettere*, 129. – [6] *Lettere*, 18. – [7] *Medic.*, 251, 284, 316. – [8] *Ivi*, 304. – [9] *Ivi*, 368; 392; 372, 404; 415. – [10] *Ivi*, 320, 336, 350. – [11] *Ivi*, 377-378. – [12] *Ivi*, 381. – [13] *Ivi*, 82, 235-236. – [14] *Ivi*, 63. – [15] *Ivi*, 143. – [16] *Ivi*, 24, 27, 106, 143, 242-244, 303, 323. – [17] *Lettere*, 112; *Senso delle cose*, 44. – [18] *Medic.*, 2, 8; *Lettere*, 113. – [19] *Medic.*, 17-34, 232; *Metaphysica*, I, 94a, 98b. – [20] *Medic.*, 8, 142, 144; *Senso delle cose*, 53-64; *Epilogo*, 325-328. – [21] *Medic.*, 8-9. – [22] *Ivi*, 19. – [23] *Epilogo*, 418-428; *Medic.*, 21-22. – [24] *Ateismo*, 34-36; *Medic.*, 142, 151. – [25] *Theologia*, VI, 24; *Ateismo*, 54-55. – [26] *Medic.*, 8-9. – [27] *Ivi*, 303, 305-311, 340-341. – [28] *Ivi*, 77, 82. – [29] *Ivi*, *Medic.*, 88-111. – [30] *Ivi*, 80, 86, 93, 173, 192-193, 209; *Senso*

delle cose, 262; *Epilogo*, 381. – [31] *Medic.*, 118. – [32] *Ivi*, 121, 140. – [33] *Ivi*, 113-141. – [34] *Ivi*, 141-144. – [35] *Ivi*, 233-240. – [36] *Ivi*, 240, 249. – [37] *Ivi*, 249, 253, 291, 295, 330, 336. – [38] *Ivi*, 299. – [39] *Ivi*, 69-70, 282, 289, 299. – [40] *Ivi*, 1, 45-46. – [41] *Ivi*, 245, 247-248. – [42] *Medic.*, 58, 114-116, 262, 275. – [43] *Scritti lett.*, 727, 735, 743-745, 763-765. – [44] *Senso delle cose*, 294; *Medic.*, 304; *Scritti lett.*, 753. – [45] *Medic.*, 311. – [46] *Ivi*, 348. – [47] *Ivi*, 3. – [48] *Ivi*, 22. – [49] *Ivi*, 2. – [50] *Ivi*, 71-74. – [51] *Ivi*, 4-5; *Theologia*, VI, 26. – [52] *Lettere*, 115.

BIBLIOGRAFIA. L. FIRPO, *Ricerche campanelliane*, Firenze, 1947; R. AMERIO, *Autobiografia medica di Fra Tommaso Campanella*, in *Campanella e Vico*, Padova, 1969, 11-18; M. MÖNNICH, *Tommaso Campanella. Sein Beitrag zur Medizin und Pharmazie der Renaissance*, Stuttgart, 1990; M.-P. LERNER, *Campanella et Paracelse*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, a cura di J.-C. Margolin e S. Matton, Paris, 1993, 379-393; G. ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, 2002, 3-30, 185-192.

GUIDO GIGLIONI

DAL DE TRIBUS IMPOSTORIBUS
AI QUATRAINS DU DÉISTE
METAMORFOSI DELL'ATEISMO
NELLA DOPPIA REDAZIONE
DEL COLOPHON DI MERSENNE
CLAUDIO BUCCOLINI

D^ELL'E *Quaestiones in Genesim*¹ pubblicate da Marin Mersenne nel 1623 circolano, nel XVII e XVIII secolo, numerose copie, ma è sulla prima variante del *colophon*² che conclude la lunga questione contro gli atei, segnalata dagli eruditi,³ ma presente soltanto in quattro degli esemplari attualmente conosciuti,⁴ che si concentrano critiche taglienti come quelle del *Dictionnaire philosophique* di Voltaire o dell'*Encyclopédie*. La fortuna della stesura non definitiva del *colophon* è tale che, ancora nel 1943, le analisi di un maestro degli studi sul libertinismo, quale René Pintard, si basano sul testo soppresso, traendo da uno spunto polemico – abilmente, ma impropriamente fondato su una curiosità bibliografica dagli autori del XVIII secolo – un dato interpretativo. Tale atteggiamento, adottato principalmente sulla scorta di Pintard,⁵ è ancora largamente presente negli studi sulla letteratura ateistica clandestina. È una singolarità della quale bisogna tener conto, anche relativamente alla circolazione dei testi clandestini cui è dedicata questa nota, in quanto il *colophon* mersenniano costituisce una delle tappe obbligatorie⁶

¹ M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, Cramoisy, 1623. Si cita dall'esemplare Paris, Bibliothèque Mazarine: 867 D Rés., corretto e annotato dall'autore (d'ora in poi QG), cfr. C. BUCCOLINI, *Un esemplare delle Quaestiones in Genesim con annotazioni di Mersenne*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1999-1, pp. 143-145.

² D'ora in poi si indicheranno la prima e la seconda stesura con cifra araba: (1); (2).

³ Il *colophon* (1) è ristampato in *Bibliothèque britannique*, t. XVIII (1742), p. 2, pp. 406-421; CHAUFFEPIÉ, *Nouveau dictionnaire*, t. III (1753), s.v. "Mersenne".

⁴ Paris, Bibliothèque Nationale; (privato) Cornelii de Waard, provenienza Oxford, Bialol College; Biblioteca dell'Università di Leida (appartenuto a G. Voet, poi a P. Marchand); Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, segnalato da W. Schröder in *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*, ed. critica a cura di G. Canziani, W. Schröder, F. Socas, Milano, FrancoAngeli, 2000, p. 14.

⁵ R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1983² (1^{ère} éd. 1943).

⁶ P. Marchand, nella voce "Tribus impostoribus (de)" del *Dictionnaire historique* (The Hague, Pierre de Hondt, 1758), sosteneva che il *colophon*, seppur non letto, era citato da «presque tous

nelle ricerche di quanti si occupano degli 'esecrabili' ma irreperibili libri che veicolano l'ateismo, e in particolare dei più introvabili fra questi: l'anonimo *De tribus impostoribus*, il *Fléo de la foi* di Geoffroy Vallée e il *Cymbalum mundi* di Bonaventure des Périers. Titoli tutti e tre citati nella prima variante del *colophon* e soppressi in quella definitiva.

Riguardo alla doppia redazione del *colophon*, benché la sua importanza storica e interpretativa attenga principalmente alla genesi e alla composizione materiale del testo, presso gli interpreti si è generato un singolare atteggiamento, che rovescia il rapporto fra *editio princeps* e versioni precedenti: si considerano di secondaria importanza o addirittura inutile («chatrées» secondo C. de Waard)¹ le copie che non riportano la prima variante; quasi la versione definitiva fosse da considerare un tradimento della reale intenzione dell'autore. Atteggiamento singolare in quanto è l'autore stesso che non solo introduce le correzioni, ma le motiva sulla base di considerazioni decisive per la sua apologetica (anche soltanto in merito alla questione dei libri 'introvabili'). Significativamente, l'esemplare personale delle *Quaestiones* sul quale Mersenne continua a lavorare vergando correzioni e integrazioni manoscritte ancora alla fine degli anni Trenta, riporta il testo del *colophon* (2).

Nella composizione definitiva i riferimenti agli autori e ai testi che veicolano l'ateismo vengono ridotti e spostati dal *colophon* (1) ai *paralipomena* (2) (anch'essi riscritti), con i quali si conclude il volume. Decidendo di espungere il riferimento a libri introvabili come il *De tribus impostoribus*, di cui solamente «si dice» che siano stati stampati («in lucem emisisse dicantur»),² e attenendosi ai soli testi che conosce e utilizza direttamente, Mersenne depotenzia l'argomento dei libri fantasma, proprio per rendere più concreta la minaccia ateistica. Egli identifica l'ateismo nei testi realmente diffusi e circolanti, che confuta. Se l'ateismo fosse veicolato da testi introvabili (che ne costituirebbero l'esposizione sistematica, ma la cui esistenza sembra se non fittizia difficilmente verificabile), sarebbe estremamente raro. Al contrario, il confronto fra le permanenze, le omissioni e le sostituzioni, nella rielaborazione del testo del *colophon*, denota l'adozione di una prospettiva critica e metodologica che, tralasciando le controproducenti aspettative suscitate dai testi introvabili, identifica l'ateismo – già operativo – in libri e in autori confutati perché circolano ampiamente: Vanini, Charron, Cardano, Pomponazzi, Machiavelli. Non c'è bisogno dell'introvabile *De tribus impostoribus*, poiché l'ateismo viene

les écrivains»; cfr. la ristampa di J. Dean in appendice a *Heterodoxy, Spinozism and free thought in early-eighteenth-century Europe. Studies on the Traité des trois imposteurs*, ed. by S. Berti, F. Charles-Daubert, R.H. Popkin, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1996, pp. 477-524, da cui si cita. Per il *Tribus impostoribus* si rinvia a *I tre impostori*, introduzione, commento e cura di G. Ernst, Calabritto (AV), Mattia e Fortunato editori, 2006.

¹ *Correspondance du père Marin Mersenne*, éd par Mme P. Tannery et C. de Waard, avec la collaboration de R. Pintard, B. Rochot, A. Beaulieu, Paris 1933-1988, voll. 17; voll. 1-2, Paris, Beauchesne; vol. 3-4, PUF (1ª ed.) poi CNRS (ried.); voll. 3-17 CNRS (d'ora in poi CM), I, pp. 134n.

² QG, 477: «adeout nonnulli hoc saeculo librum illum etiam titulo horrendum in lucem emisisse dicantur, de tribus maximis impostoribus Mose, Christo et Mahometo».

esposto non mediante espliciti – ancorché introvabili – testi, ma surrettiziamente introdotto, mediante apposite tecniche di scrittura, all'interno di opere diffuse, quali l'*Amphitheatrum divinae sapientiae* di Vanini o il *Principe* di Machiavelli. Il paragrafo dedicato a Vanini nel *colophon* (1) viene infatti ripreso nei *paralipomena* (2), per esemplificare le tecniche argomentative ateistiche:

COLOPHON (1)

Vanini mos in propagando Atheismo. Sic enim Lutetiae Vaninum aiunt fuisse conatum ut Atheismum prosemminaret, quippe qui vehementer in Atheos prius insurgere, et eos summopere detestari videbatur, id enim verbis acrioribus simulabat, verum postea velut indignabundus eorum obiectiones referebat, urgebat, et pro viribus, et ingenio insinuat, suadebatque, quibus denique tam male, et diminute satisfaciebat, ut imperitis facile imponeret, eorumque concuteret animum, ut ipsi ex illis solutionibus adeo frigidis iudicarent, atque concluderent nullam esse rationem, quae Deum esse probaret, esse vero plurimas, quae nullum esse numen euincere viderentur.

PARALIPOMENA (2)

[Athei] duobus autem modis praesertim totam fabulam ludunt. Vel enim fingunt se Deum probare, Atheismum execrari, vel hanc impietatem, ut rationi conformem amplecti: Primo modo Vaninus progrediebatur, prius enim vehementer in Atheos insurgibat, adeout illos summo odio prosequi videretur: deinde velut indignabundus eorum obiectiones referebat, et pro viribus urgebat, quibus postea minime satisfaciebat, ut imperitorum animum concuteret, et ex solutionibus frigidis, et frivolis iudicarent, et concluderent nullam rationem Divinitatis existentiae suffragari.

Il riferimento al *De tribus impostoribus* («adeout non indigeamus libellum istum afferre [...] de tribus impostoribus» *colophon* 1) viene eliminato; il prologo della *quaestio contra atheos* riscritto perché è impossibile procurarsi un esemplare dell'opera:

Columna 15, initio quaestionis adversus Atheos, libri Trium impostorum memini, quem tametsi nondum invenire potuissem, in manus meas venturum existimabam, antequam fusissimae quaestioni finem imponerem.¹

Benché il testo venga citato a memoria da chi afferma di conoscerlo e ritenerlo opera di Aretino, Mersenne preferisce omettere il riferimento e discutere i libri che ha letto:

Quod licet minime contigerit, attamen qui totum memoria complectebatur, breviter enarravit et per partes enumeravit quae in eo continentur; quem pro iudicio quo pollet ab Aretino scriptum existimabat, cujus videlicet stylum et ingenium saperet. Non est autem quod illius summam commemorem.²

Fra quanti assicurano di aver visto un esemplare del libro vi è uno dei corrispondenti più assidui di Mersenne, Claude Bredeau: «Libri *De tribus impostoribus* ti-

¹ QG, 1829 (1), cit. in CM I, 54; cfr. W. L. HINE, *Mersenne variants*, «Isis», 67, 1976, p. 101.

² *Ibidem*.

tulum duntaxat legi, cujus orrore oculos pariter atque animum statim ab eo averti» (CM I, 48). Al momento della redazione delle *Quaestiones in Genesim* (1619), Bredeau ha intrapreso la composizione dell'*Epistola adversus atheos*, e Mersenne desidera pubblicarla in calce al *colophon* (CM I, 46), come afferma nei *Paralipomena* (1) in riferimento al *De tribus impostoribus*:

doctissimi Jurisconsulti Epistola [...] adversus Atheos [...] quam, si perfecta fuisset, ubi quaestio adversus eosdem Atheos typis excussa fuit subjunxissem. Plura vero hic de libello isto Atheorum [= *Tribus impostoribus*] non referam, alia forsan ad illius Epistolae initium allaturus.¹

Mersenne prevede un'edizione a parte, arricchita, della *quaestio contra atheos* (CM I, 215); il progetto è però abbandonato poiché l'*Epistola* di Bredeau è completata soltanto nel 1625 e non viene pubblicata (CM I, 319).

DEISMO E 'RECTA RATIO'

È principalmente sui *Quatrains du déiste*, dei quali, nonostante la rara circolazione manoscritta, Mersenne è riuscito a procurarsi un esemplare, che va concentrando la polemica nel momento della revisione finale e della pubblicazione delle *Quaestiones in Genesim*. Nei *Prolegomena* (scritti a ridosso della pubblicazione) si fa riferimento all'anonimo autore che «428 versus Gallici concinnavit ut Deistarum impietatem propagaret». Nella versione definitiva, il sottotitolo del *colophon* «in quo atheismi expugnandi modus affertur» (1), è sostituito da «Deistarum impietas et errores aperiuntur, atque refelluntur; ubi de recta ratione, casu et fato» (2); il punto di messa a fuoco si sposta dall'ateismo all'empietà dei deisti, con un preciso riferimento alla *recta ratio*, alle dottrine neo-epicuree e neo-stoiche, atomistiche e antiprovidenzialistiche. La *recta ratio* è, secondo i deisti, una facoltà autonoma conforme alla *ratio naturalis* e non necessita della *ratio supernaturalis* (come il *lumen naturale* non necessita del *lumen supernaturale*); al di fuori dello schema tradizionale secondo il quale esse si iscrivono l'una nell'altra. È una dottrina che Mersenne sottolinea nella *quaestio contra atheos* e nel *colophon* che la conclude: «et quidem istos homines ad ipsam rationem, ad ipsum naturae lumen provoco, quod signatum est super nos».²

I deisti sono citati prevalentemente nei luoghi dei quali le varianti sussistenti testimoniano la doppia redazione (prologo e *colophon* della questione contro gli atei, *paralipomena*).³ Per confutarne gli argomenti, diversamente che con gli atei 'naturalisti', non basta denunciare l'insufficienza delle spiegazioni naturali dei miracoli o della rivelazione, ma si deve dimostrare la compatibilità delle credenze riguardanti la provvidenza, l'immortalità dell'anima, i castighi e le ricompense eterne – vale a dire i fondamenti della religione cristiana – con il dio raggiunto mediante la *recta ratio*. È significativo che alla vigilia dell'edizione dei *Prolegomena* al *De jure belli ac pacis* di Grozio (1625), il quale già risiede e opera a

¹ QG, 1829 (1); cfr. CM I, 105.

² QG, 669 (2); cfr. 278.

³ W. L. HINE, *Mersenne variants*, cit., pp. 98-103.

Parigi, Mersenne proietti la *recta ratio* dall'ambito politico a quello della religione naturale, accostando, alla tradizione stoica e ciceroniana, l'autosufficienza della ragione naturale nelle questioni religiose, rivendicata dal deismo (non a caso la *recta ratio* tornerà, in merito alle questioni religiose, nel *De cive* e nel *Leviathan* di Hobbes, sodale di Mersenne durante gli anni dell'esilio).

Identificata l'emergenza del deismo, gli atei sono connotati in modo radicale come 'coloro che negano l'esistenza della divinità'. Nei luoghi in cui le differenze sono sottolineate, il lessico mersenniano rileva che agli atei bisogna dimostrare l'esistenza del 'numen', della 'divinitas' («numen omne pernegent et ex eorum mente, quibuscum familiariter degunt, sensum Divinitatis et consensum pro viribus evellant»; QG â; QG, 233), mentre ai deisti, posto il 'numen' che accettano, bisogna dimostrare l'esistenza del 'Deus'. Gli atei, a differenza dei deisti, dei 'politici' e degli eretici, non criticano la legittimità di culti particolari, ma la verità e l'esistenza stessa di Dio:

Igitur [...] provoco, non cui suaderem coneris hunc, aut illum cultum non esse legitimum, Christianae religioni Iudaicam, aut Maumeticham, vel novam, quam intrudere velis, praeferendam esse: non enim hic de cultu Dei, qualis esse debeat et quinam vero cultu maiestatem eius venerentur, inquirimus, quandoquidem id alio loco aduersus politicos vel Deistas discutiendum erit¹ et multi iam de veritate religionis egerunt, sed de ipsius Dei veritate et existentia, quam negant Athei.²

Ai deisti si deve dimostrare la provvidenza di Dio (*Deus*); agli atei l'esistenza della divinità (*numen divinum*): «Dei providentiam adversus Deistas et Numinis Divini existentiam contra Atheos recte probamus» (QG, 672). Bisogna provare Dio agli atei; la provvidenza e gli attributi divini ai deisti: «Hactenus de Dei existentia et essentia, satis contra Atheos, deque illius providentia et caeteris attributis aduersus Deistas» (674). Gli atei negano l'esistenza di Dio; i deisti ritengono falsa la Scrittura: «Athei Deum esse negant; Deus ait, *Ego sum*. Deistae mentiuntur Scripturam sacram non esse veram; Catholici verissimam, atque sanctissimam esse fatentur» (1534). I deisti considerano il mondo creato da Dio: «cum a Deistis, seu Deum admittentibus supponatur mundum a Deo conditum esse» (441). Fra le rare occorrenze del termine 'deista' vi è un *hapax* nato dalla contrazione fra *atheus* e *deista*: 'Deistatheus': «Ille vero Deistatheus sclopm in caput suum iam explodebat, postquam nullum Deum esse conclusisset» (230).

I criteri metodologici e gli obiettivi polemici che orientano la riscrittura del *colophon* (effettiva consultazione delle opere, che vanno confutate testo alla mano; deismo, inteso come razionalismo autosufficiente, che ridisegna la geografia dell'ateismo) sono dunque presentati da Mersenne stesso.

«LUTETIAM 50 SALTEM ATHEORUM MILLIBUS ONUSTAM ESSE»

Nella violenta repressione apologetica dell'ateismo che connota il clima culturale degli anni Venti del XVII secolo in Francia, (quello che Pintard definì «l'envers

¹ Mersenne ha già stabilito il piano dell'*Impiété des déistes* (1624).

² QG, 534.

du siècle des saints») l'esistenza e la circolazione di opere clandestine di carattere ateistico (o preteso tale) rendono concreta la figura antagonista dell'"ateo",¹ dando sostegno ai tentativi di quantificarne il numero (50.000 nella sola Parigi, secondo il *colophon* 1) e giustificandone la repressione.

Secondo l'*Encyclopédie*, Marin Mersenne ha denunciato un numero di atei «outré à l'excès»;² secondo Voltaire ha scritto che Vanini era «parti de Naples avec douze de ses apôtres pour aller convertir toutes les nations à l'athéisme»,³ ed è, secondo Prosper Marchand, fra le più importanti fonti di chi riconosce nel *De tribus impostoribus* uno dei testi mediante i quali tale straripante ateismo fosse veicolato. Leggendo però il testo delle *Quaestiones* realmente circolante e approvato da Mersenne, ossia la quasi totalità delle copie esistenti, tali elementi non sono reperibili. Provengono infatti tutti dal *colophon* espunto (quasi le rimanenti 2000 colonne di testo delle *Quaestiones* fossero meno significative o meno dense di spunti polemici). Ciò è avvenuto per comprensibili e 'storicizzabili' esigenze erudite e polemiche. È fin troppo chiaro quanto alla cultura 'militante' che ispira gli articoli di Voltaire o dell'*Encyclopédie* torni comodo citare la variante soppressa del *colophon*, in cui sono maggiormente manifesti i tratti estremi dell'apologetica controriformista di Mersenne, piuttosto che quella definitiva, nonostante il fatto che a circolare effettivamente sia questa ultima. Marchand infatti, ristampando nel 1758 il brano sul *Tribus impostoribus* del *colophon* (1), avverte che, mancando da quasi tutti gli esemplari tale testo è prevalentemente citato senza essere letto direttamente.⁴ Tuttavia fomentando a sua volta il malinteso 'erudito', Marchand ritiene «completo e non alterato» l'esemplare che riporta la prima variante:

ne se trouve plus aujourd'hui dans le Livre du Père Mersenne, les colonnes 669-674 en aiant été enlevées, et d'autres choses substituées en place; mais aiant eu le bonheur de m'en procurer un exemplaire complet, et non altérée par ces changements, j'en ai exactement copié ce singulier et notable passage.⁵

È l'atteggiamento in base al quale si ritiene meno autentico e 'alterato' l'esemplare rivisto dall'autore, lasciando sottintendere che a orientare la sostituzione del *colophon* siano motivi di opportunità e di prudenza ('alterazione' e non correzione del testo), ossia che una variante 'cauta' del *colophon* sostituisca quella originale, piuttosto che la ponderata riflessione critica dell'autore. È quanto lascia intendere, dopo de Waard, anche un altro grande interprete mersenniano, Robert Lenoble che, a proposito del *colophon*, parla di un testo «fatto sparire» e «rimpiazzato» nella maggior parte degli esemplari:

Dans le corps de l'ouvrage on trouve [...] un "*Primae quaestionis adversus Atheos Colophon* [...]", violent réquisitoire contre les athées nommément désignés, que Mersenne fit disparaître de la plupart des exemplaires tirés par la suite, et qu'il remplaça par un second *colophon*.⁶

¹ Cfr. T. GREGORY, *Apologeti e libertini*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIX (LXXXI), 2000, pp. 1-35.

² *Encyclopédie*, t. I, Paris 1751, s.v. "Athées".

³ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. *Athéisme*, sect. III; cfr. QG, 672 (1).

⁴ Ed. cit., p. 501.

⁵ Ivi, p. 502.

⁶ R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, p. XIII.

Tuttavia Voltaire stesso, pur assai ostile al «minimo e minimissimo» Mersenne, a proposito della 'leggenda nera' di Vanini ricorda che si sta parlando di «assurdità», dette e ripetute nei «giornali» e nei «dizionari storici», perché «la gente che ama le cose incredibili» crede a occhi chiusi a tali «favole». Egli fornisce un importante (sebbene non raccolto) spunto alla riflessione critica successiva, segnalando come i dizionari storici, sostituendosi alla reale consultazione del testo, finiscano con l'attribuire a un dato, in partenza 'assurdo', un diverso statuto e soprattutto una vasta circolazione.

La motivata revisione della prima variante del *colophon* da parte dell'autore denota una metodologia di lavoro tale da rendere infondate le interpretazioni successive. È infatti Mersenne stesso a non considerare 'mutili', 'purgati', 'alterati' o 'castrati' gli esemplari corretti, anzi a ritenere il contrario. Tuttavia i dati tratti dal *colophon* (1), seppure Mersenne, dopo averli espunti, non li citi più nelle opere successive (pur non indebolendo la bellicosità della sua polemica, ma anzi continuando pienamente a essere un apologeta della Controriforma), sono costantemente presenti nella critica e citati da R. Burton e G. Voetius, proprietari di 2 dei 4 esemplari che riportano il *colophon* (1).¹ Basti pensare alla frequenza con cui, nella storiografia sul libertinismo, Mersenne sia ancora – sulla scorta di Pintard – l'apologeta alle prese con 50.000 atei nella sola città di Parigi.² Tale sovrabbondante numero tratto da fonti dichiarate: Zaccaria Boverio (1568-1638),³ Pierre Gregoire,⁴ il libello di un certo Parigino (*libellum cuiusdam Parisiensis*) che dovrebbe, secondo Boverio, essere citato in Gregoire, ma che, a quanto è stato possibile verificare da chi scrive, non sembra esserlo, un non meglio identificato *Chronicon* citato nel margine del testo:

Boverius ex l. 2, c. 10, libelli cuiusdam Parisiensis et Petro Greg. tom. 3, Synt. Mir., cap. 1, hanc diabolistarum, ut vocat, societatem in Gallia ad 60.000 excrevisse ait, cuius sodales id occinant, *Mens perit & corpus* [...] at non est quod totam Galliam percurramus, nisi siquidem non semel dictum fuit unicam Lutetiam 50 saltem Atheorum millibus onustam esse⁵

Nonostante tale passo, come quello successivo riguardante il *De tribus impostoribus*, venga soppresso, la curiosità bibliografica degli esemplari sussistenti della variante soppressa, divenuta dato interpretativo, ha prevalso sullo strumento privilegiato fornito agli interpreti dalla doppia redazione del *colophon*. Ben oltre

¹ R. BURTON, *The anatomy of melancholy*, Oxford, 1638, p. 683, 690; G. VOETIUS, *De atheismo*, in *Selectarum disputationum theologicarum*, pars prima, Ultrajecti, apud J. a Waesberge, 1648, pp. 198-199.

² R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., p. 29: «Mersenne affirme "que Paris est à lui seul affligé d'au moins cinquante mille athées"»; L. GODARD DE DONVILLE, *Le libertin des origines à 1665: un produit des apologistes*, Paris-Seattle-Tübingen, p. 331; F. CHARLES-DAUBERT, *Les libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1998, p. 29.

³ Z. BOVERIUS, *Demonstrationes symbolorum verae et falsae religionis*, Lyon, Cardon, 1617, 2 voll.

⁴ P. GREGORIUS, *Commentaria in Syntaxes artis mirabilis... tomus III*, Lugduni, Phillehotte, 1587.

⁵ QG, 671 (1).

il soffermarsi sul 'numero' degli atei o degli apostoli di Vanini, le due stesure rivelano i tratti originali della strategia anti-atista e anti-deista mersenniana, proprio nel distaccarsi dall'apologetica più tradizionale: il rifiuto di attribuire agli atei un numero eccessivo; il rifiuto di considerare gli eretici in quanto tali come atei; la connotazione dell'ateismo come negazione di ogni divinità e come naturalismo radicale; l'emergenza di un nuovo avversario, il deismo.

Nella stesura definitiva delle *Quaestiones in Genesim* gli atei non sono più 50.000, ma pochi. Non è più l'eresia, la devianza rispetto al canone cattolico a connotare gli atei, come avviene nell'apologetica di impostazione più tradizionale, ma la radicale negazione della divinità. Strumento della devianza non è l'interpretazione ereticale, ma la *recta ratio* che i deisti reclamano, al di fuori di ogni rivelazione ed esegesi del testo scritturale.

Fin dalla dedica delle *Quaestiones*, Mersenne segnala che aumentare il numero è un argomento della propaganda atista. Soltanto pretendendo che ogni divergenza dal cattolicesimo sia ateismo è possibile attribuire agli atei un numero elevato:

Quamobrem impii suorum numerum in hac Parisiorum luce ingentem esse aiunt, atque gloriantur; quod sive a veritate sit alienum, sive ab eis confictum, ut alios facilius ad suam impietatem traducant (quod mihi persuadeo, nisi Haereticos Atheis annumerent).¹

Come si vede il Mersenne che licenzia le *Quaestiones in Genesim* ritiene che gli atei siano molti meno di quanti dicono di essere, ed è ben lontano da Boverio o dal *Chronicon* del *colophon* (1), inclini a ricondurre ad ateismo qualsiasi eresia o ad attribuire loro un numero eccessivo.

IL MANOSCRITTO ARABO DEL *DE TRIBUS IMPOSTORIBUS*

Si è detto che i riferimenti fondamentali al *Tribus impostoribus* vengono eliminati principalmente a causa dell'irreperibilità del libro; Mersenne, comunque possibilista circa la sua esistenza, attende di procurarsene un esemplare per confutarlo. Il 15 marzo 1637, chiede a Peiresc se ne abbia un esemplare: «Je ne sçai si vous n'avés point [...] le *Liber trium impostoribus*»;² ancora il 13 novembre 1645, scrivendo al sociniano Florian Crusius, domanda una copia a stampa del testo. Mersenne nella lettera si preoccupa di limitare il numero degli atei, differenziandoli dai *docti* e dai deisti («Theistae»), coloro che in base alla *recta ratio* accettano solamente Dio come 'legislatore' (termine tipico dei *Politici*), senza la provvidenza. Torna, a più di venti anni di distanza, l'impostazione del *colophon* (2): numero limitato degli atei; deismo come uso religioso della *recta ratio* e negazione della provvidenza:

Porro non est tanta saltem doctorum in Europa cohors quae neget Dei existentiam ac ii providentiam; neque sunt tot Athei quam Theistae, id est qui Deum solum absque ullo alio legis latore admittunt, et qui non aliam credunt religionem quam a recta, quam habere putant, ratione prospectam.³

¹ QG, ā.

² CM, VI, 217.

³ CM, XIII, p. 532.

La soppressione di atei e deisti è un compito che spetta anche ai governanti poiché essi mirano, mediante la sovversione delle religioni, alla sovversione dell'ordine politico. Tale è lo scopo di opere come il *De tribus impostoribus*:

Quis vero istos possit expugnare? Quippe referunt omnia quae dicuntur de religionibus particularibus ad politiae inversionem, quod puto fuisse libris trium Impostorum institutum.¹

Nel *post scriptum* Mersenne chiede all'interlocutore una copia dell'edizione a stampa dell'opera, in quanto a Parigi ne esiste solamente un manoscritto in arabo:

Amici, nobiles juvenes, mercatores frequenter e Polonia huc veniunt qui literas vel etiam libros deferre possint, et hinc ad te similia, si cupias, referre. [...] Jactant etiam alium aliquando Cracoviae impressum *de tribus impostoribus*, si videris illum. Est quidem apud nos similis manuscriptus sed arabice.²

Mersenne, come già nel 1610 il cappuccino Jerónimo Gracian (*Diez lamentaciones del miserable estado de los ateistas de nuestro tiempo*), ritiene che il *De tribus impostoribus* sia stato stampato a Cracovia. L'ipotesi è riconducibile al matematico e orientalista Claude Hardy (1605 ca.-1678) sodale di Mersenne. È Leibniz, anch'egli interessato al *De tribus impostoribus*, che nella lettera a Bierling del 16 marzo 1712 afferma:

Claudius Hardy [...] dixit mihi, librum [*de tribus impostoribus*] sibi visum impressionem fuisse, qualis Socinianorum librorum esse solet, qui olim Racoviae edebantur.³

L'esistenza a Parigi di un manoscritto arabo (lingua che Mersenne non conosce) di contenuto 'simile' al *De tribus impostoribus* è invece meno nota nella storiografia. L'esemplare può, forse, essere uno dei testi ottenuti mediante Peiresc dopo il 1637, che qualcuno a Parigi intorno al 1645 ritiene di avere identificato con il testo introvabile o con la sua matrice araba. Tesi che si riallaccia alle origini medievali della tradizione dei tre impostori, legata alla corte di Federico II. Già Renan nel 1825 (*Averroès et l'averroïsme*) rifletteva sul ruolo dell'averroismo nell'approccio critico alle tre grandi religioni monoteiste; Louis Massignon nel 1920 pubblicava, nella «Revue d'Histoire des Religions», l'articolo *La légende De tribus impostoribus et ses origines islamiques*; tema ripreso più recentemente da Ahmad Gunny in *Le Traité des trois imposteurs et ses origines arabes* («Dix-huitième siècle», 1996). Nella temperie orientalista del XVII secolo Peiresc e Hardy rivestono un ruolo essenziale e ambedue sono legati a Mersenne e coinvolti nella ricerca del *De tribus impostoribus*. La testimonianza sembra attendibile, dato il cauto possibilismo adottato da Mersenne (egli parla comunque di un testo «similis» e non propriamente del trattato). Tuttavia l'aspetto essenziale dell'ateismo è secondo Mersenne la sovversione dell'ordine politico e la lettura in chiave politica di una religione conforme alla *recta ratio*, che non ha più bisogno della provvidenza e della rivelazione; quel che denunciava già nel 1623, nella versione definitiva del *colophon*, preoccupato dal nuovo razionalismo deista dei *Quatrains* più che dalla 'tradizionale' teoria dell'impostura dell'introvabile *De tribus impostoribus*.

¹ Ivi, p. 531.

² *Ibidem*.

³ G. W. LEIBNIZ (ed. Gerardt), vol. 7, p. 504.

THE ETERNAL RETURN OF THE SAME INTELLECTS

A NEW EDITION OF GIROLAMO CARDANO'S

*DE IMMORTALITATE ANIMORUM**

GUIDO GIGLIONI

MORE than a *quaestio* or a commentary on the most vexed questions of Aristotle's psychology, Girolamo Cardano's *De immortalitate animorum* (1545) looks like a literary pastiche: the disposition of the arguments *pro* and *contra* the thesis of the soul's immortality gives the impression of a collage in which various elements of the debate are placed synoptically before the eyes of the reader, rather than being deployed in series of increasingly cogent arguments. Inevitably, a degree of ambiguity and elusiveness remains attached to the work. As a whole, Cardano's attitude towards some of the most critical aspects in the doctrine of the immortality of the soul is ecumenical and selective at the same time. Everyone has the opportunity to express his opinion – philosophers and physicians, Aristotelians and Platonists of all denominations, poets and tellers of tales – and yet the argument constantly goes back to the original point, in the almost obsessive manner that is typical of Cardano. And the point is: why should one assume the existence of a universal active intellect when such an intellect is supposed to be the very core of the human soul? The discussion alternates between focus and blur, another characteristic mark of Cardano's writing. Of the various branches in the Aristotelian genealogical tree, the main ramifications investigated by Cardano are the lines 'Plato-Aristotle-Plotinus-Themistius-Simplicius-Ficino', 'Aristotle-Alexander of Aphrodisias-Pomponazzi', and 'Aristotle-Themistius-Averroes and his Renaissance followers'. However, Cardano also betrays a special penchant for Theophrastus that cannot be passed over in silence. Defiant as usual, Cardano measures himself against an imposing tradition of interpreters and commentators. With respect to the immortality of the soul, none of them «has understood Aristotle's opinion», says Cardano without any concern for false modesty (p. 259). He exploits all the advantages and immunities that one can derive from presenting himself as an interpreter rather than an author. As he states at the beginning of the treatise, the aim of the *De immortalitate animorum* is to define Aristotle's specific position on the survival of the soul. In chapter 11, the same declaration of intents is repeated: «now it is not the moment for discussing what we would like to demonstrate (*desiderium nostrum*), but what was Aristotle's opinion and what one should maintain if he wishes to rely on reason» (p. 341). Here Aristotle's and mankind's reasons are equalled. Elsewhere, though, Cardano cautions the read-

* I would like to thank Colin Homiski for revising the English of my text.

er against mixing up two very different *quaesita*: the hermeneutical task (*Quid senserit Philosophus?*) and the philosophical assessment of the limits of natural reason (*Quid ex ratione naturali sit manifestum?*) (p. 254). This means that for Cardano any identification by default of Aristotle's philosophy with human reason is not valid anymore. (In a sense, he is saying that Pomponazzi's tricks to save one's face in front of the Church are no longer needed.)

1. THE PLATONIC SUBTEXT IN CARDANO'S *DE IMMORTALITATE ANIMORUM*

In his account of the Aristotelian doctrine of the soul, Cardano's starting point is the early-Renaissance division of the faculties of the soul into *formae informantes* and *formae assistentes* according to hierarchical levels of complexity. Such an arrangement was particularly popular at the universities of Padua, Pavia and Bologna. Cardano distinguishes between the intellective soul as a *forma informans* and the active intellect as a *forma assistens*: «the intellective soul is the form of man, the material form is the form of the body, both are subject to corruption; the form, act and principle of the intellective soul, whereby we perform all our functions, is the active intellect we are talking about, and it is truly immortal and incorruptible» (p. 351). The distinction between the intellective soul and the active intellect is crucial. Unlike Aquinas and like Pomponazzi, Cardano considers the intellective soul to be mortal. Unlike Averroes, he considers the active intellect to be an integral part of the development of man's self. The key point is to assess the extent to which Cardano manages to reconcile the self and the universal, life (*anima*) and knowledge (*intellectus*). He insists that the intellect does not come from outside (in a transcendent sense), that it is separable but not already separated, that it not an accident of God's substance, rather it is itself a substance (*aliquid a Deo tanquam radius fluens*) (p. 234). The intellect is within us (*est in nobis*), being a part of our selfhood (*intellectum agentem nostri esse partem*) (pp. 244, 245). In Cardano's view, the active intellect is one universal force that pervades the whole universe and is distributed to each single human being in the same way as a common source of light, while being refracted through various media, produces colours of differing kinds (p. 350). Cardano is part of the intellectual milieu so vividly and acutely described by Bruno Nardi in his studies on the conflation of Neoplatonic and Averroistic motives characterising some influential early-Renaissance authors, like Giovanni Pico.

Central to García Valverde's interpretation of *De immortalitate animorum*, in his new critical edition of the text,¹ is the notion that Cardano solved the question of the destiny of the human soul by appealing to the Pythagorean-Platonic notion of metempsychosis and by transforming it into an Aristotelian construct. Admittedly, in *De immortalitate animorum*, Cardano does consider Aristotle to have assumed the existence of a finite number of individual active intellects, each of them corresponding to a human self, subject to a ceaseless process of reincarna-

¹ G. CARDANO, *De immortalitate animorum*, ed. by José Manuel García Valverde, Milan, Angeli, 2006.

tion. García Valverde argues that Cardano arrived to this position through a chain of inferences drawn from Aristotle's cosmology and metaphysics: the world is eternal; the number of the intellects in the universe is finite; the characterising feature of the intellect is to be a conscious self, therefore an individual mind. For the sake of logical consistency, the only tenable conclusion that one can draw from these Aristotelian premises is that the same number of minds, each one characterised by numerical individual identity, is being continuously and cyclically reincarnated. «I have no doubt», states Cardano confidently, «that for this reason Aristotle established a finite number of souls going back into the bodies, according to the opinion of the poet: *Rursus et incipient in corpora velle reverti*». (p. 334). The reference to the renowned locus in Virgil's *Aeneid* (VI, 751) should leave no doubt about the extent to which Cardano espoused the doctrine of the descent of the souls.¹ In *Contradicentium medicorum libri*, he is even more explicit and he adds that even Pomponazzi, in his *De immortalitate animae*, had already admitted that 'for he who wishes to defend the immortality of the soul there is no way of escaping the doctrine of *παλιγγενεσία*'.² In García Valverde's opinion, Cardano's reinterpretation of characteristically Aristotelian tenets led him to believe that Aristotle advocated a sort of eternal return of the same intellects, that is, a doctrine of metempsychosis based on the Aristotelian cosmology of the eternal world and eternal generation. There is no doubt that here, once again, Cardano shows flair and inventiveness (to the point of hermeneutical recklessness) in matters of philosophical exegesis. He reads Aristotle as if he is championing metempsychosis, a view that blatantly goes against all textual and doxographic evidence.

Pace Cardano, the doctrine of metempsychosis is in opposition to one of the basic tenets of Aristotle's theory of the soul: the soul is the form of an organic body, therefore the relationship that connects the soul with the body is one of perfect complementarity and mutual functionality. As a result, a soul cannot just be reincarnated in whatever body it happens to enter, no matter if the body is a human body. Cardano's hermeneutical effrontery raises the question of the extent to which he seriously thought he was still faithful to Aristotle (after all, he prided himself on limiting his interpretation to Aristotle's real opinion). For the historian, the point is not to judge the tenability of Cardano's Aristotelianism, but the reasons behind his over-interpretation of the Aristotelian text. In this respect, the reference to Virgil mentioned earlier should alert the reader to the real direction in Cardano's exegesis. The time-honoured tradition of using poetry as material for philosophical critique resonates with Platonic tones. Like Porphyry's allegorical interpretation of Homer, Servius' and Macrobius' readings of Vergil's *Aeneid* had established a current of Platonic allegorical exegesis (still recognisable in Fulgentius' and Bernard Silvester's commentaries on Virgil). García Valverde tends to see Cardano as too much of an Aristotelian, whereas if there is a guideline to

¹ See also *Theonoston*, in *Opera omnia*, Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan & Marci Antonii Ravaud, 1663, II, p. 408a: «unde contingit ponentibus aeternitatem mundi, ut necessario cogantur admittere palingenesiam, quam Virgilius toties repetit».

² *Contradicentia medica*, in *Opera omnia*, VI, p. 479b.

follow in the interpretation of Cardano's strikingly incorrect reading of Aristotle, this is definitely of a Platonic nature. It is true that García Valverde, mindful of Nardi's studies, emphasises Plotinus' and Simplicius' influence on Cardano. The individual nature of man's intellect is the result of a process of increasing definition and actualisation caused by the exercise of his intellective power throughout his life, a process that continues indefinitely after man's death. On the other hand, the active intellect, by projecting itself onto man's soul, forms with this an indissoluble and unitary bond. The union of the active intellect with the human souls follows the pattern of alienation and self-return illustrated by Simplicius in the form of a cyclical process of individualisations and returns to the original undifferentiated unity of the mind. Cardano, argues García Valverde in his introduction, «opta por la pervivencia de la individualidad y, para robustecerla, formula el otro círculo, en este caso, el de los intelectos agentes individualizados reencarnándose continuamente y perfeccionando con su virtualidad las facultades naturales del alma humana, de manera semejante a como en Pico el intelecto revitaliza y perfecciona las almas vegetativa y sensitiva» (p. 68).

What we might call the Platonic subtext in *De immortalitate animorum* (and in Cardano's work as a whole) becomes more obvious when we compare, as García Valverde does, *De immortalitate* with the later dialogue *Theonoston*. Here Cardano's latent Platonism becomes more visible. García Valverde points out that in the third book of *Theonoston* Aristotle's presence, which was so dominant in *De immortalitate*, becomes tenuous, to the point of disappearing completely. He argues that in *De immortalitate* Cardano was still responding to the immediate challenge represented by Pomponazzi's mortalism, a position that had created a situation of emergency. Instead, when he wrote the third book of the *Theonoston* the threat represented by Pomponazzi had become less pressing. However, in García Valverde's opinion, there are still valid reasons to argue that, even in *Theonoston*, Cardano maintained his loyalty to the Aristotelian theory of the mind. «[D]onde debe estudiarse bien la influencia aristotélica es en el tipo de inmortalidad que le otorga Cardano al alma humana en el *Theonoston*: si somos capaces de leer en sus líneas una solución como la que aparece finalmente en el *De immortalitate animorum*, no cabe duda de que el paradigma volverá a ser Aristóteles» (p. 86). This statement is problematic for two reasons. The first is that the idea of the intellects' reincarnation is not Aristotelian, but it is an interpretative device through which Cardano smuggles Pythagorean and Neoplatonic motifs into the Aristotelian arena. The second reason is that such a statement advocates, once again, the persistence of the Aristotelian paradigm in Cardano's theory of the intellect. To find in *Theonoston* a confirmation of the thesis of the palingenesis of the active intellects means for García Valverde to verify the assumption that Cardano maintained his original view consistently throughout his intellectual career and that that view was in the end Aristotelian. García Valverde believes that Cardano's position remained fundamentally the same, with the only difference that the continual return of the active intellects (*regreso continuo de los intelectos agentes a los cuerpos*) argued in the *De immortalitate* became the returns of the identities (*regreso de identidades*) in *Theonoston* (p. 90). He acknowledges that the notion of self outlined in *Theonoston* does not overlap completely with the no-

tion of the active intellect. In *De immortalitate*, the palingenesis concerns the active intellect, while in *Theonoston* it concerns the individual as a σύνολον of the mind and the body. However, he thinks that, ultimately, such a difference is not important enough to work as conclusive evidence, as it is not an indication of «a radical change in Cardano's thought», but «the manifestation of an evolution», the definition of a personal conviction that in *De immortalitate* was only sketched (p. 92). García Valverde then interprets Cardano's perseverance as a form of loyalty to a kind of ineradicable rationalism: «el deseo de mantenerse dentro de los límites de la razón para explicar la naturaleza del alma y su inmortalidad se realiza siempre con los presupuestos teóricos del Estagirita por delante, incluso se profundiza en ellos y se introducen elementos no tenidos en cuenta antes y que pueden modificar, como han modificado, la solución que da Cardano al problema de la inmortalidad» (pp. 92-93). Cardano's departure from Aristotle's noetics becomes even more apparent in the fifth book of *Theonoston*. While the view held by Cardano in the third book of that work can be somehow reconciled with the position maintained in the *De immortalitate*, such reconciliation becomes untenable when one reads the fifth book of the *Theonoston*. Here, through the words of the Hermit, one of the characters in the dialogue, Cardano seems to endorse the theory of the fully-fledged immortality of the individual soul, with all the attached corollaries, such as the rewards and punishments in the hereafter and the recollection of the species assimilated during the course of the earthly life.

2. MIHI UNUS THEOPHRASTUS SUFFICIET PRO OMNIBUS

IN ARISTOTELIS SENTENTIA DECLARANDA:

THE PLACE OF THEOPHRASTUS' NOETICS IN CARDANO'S ARGUMENT

Taking our cue from Cardano's apparently odd suggestion to 'Pythagorise' Aristotle, one may choose to follow an interpretative path that is different from the one oriented towards Aristotle and to explore instead the Pythagorean and Platonic components in Cardano's view of the soul. After all, he is using Aristotle to rescue Plato and Pythagoras, not the other way around. His appreciation of Theophrastus' contribution is part of this exegetical strategy since his most significant fragments on the intellect could be found in the works of Themistius, Simplicius and Priscianus Lydus, who presented Theophrastus' fragments as key evidence to defend a Platonic interpretation of the νοῦς. Cardano, too, has no qualms about the relevance of Theophrastus' legacy in order to provide a correct interpretation of Aristotle. «Of all», he says in the middle of his discussion on the nature of the active intellect, «Theophrastus is the only one I need in order to make clear Aristotle's opinion» (p. 257). By all means, Cardano is aware that one can never be sure to be voicing Theophrastus' real opinion about the intellect because «his books that were devoted to the soul got lost» (p. 352). However, Cardano's statement that Aristotle should be interpreted in the light of Theophrastus is valuable and needs to be taken seriously. He argues that, by being a direct and close disciple of Aristotle («he was such a passionate student of Aristotle that he is said to use to fall asleep at his feet», p. 256), Theophrastus could not equivocate

his teacher's ideas concerning the immortality of the soul. It was Alexander of Aphrodisias who twisted the original and clear meaning of Aristotle's theory and befuddled the whole matter, driven as he was by an uncontrollable desire to become famous (*gloriae cupiditas*). By showing that he had understood Aristotle better than Theophrastus (Aristotle's favourite pupil), Alexander thought he could achieve eternal glory. In so doing, he became guilty of truncating the regular transmission of Aristotle's genuine thought (p. 253).

Among other things, by examining the way Cardano read Theophrastus, one can shed further light upon the reception of Theophrastus in the Renaissance.¹ The re-emergence of Theophrastus as a philosophical and scientific authority dates back to the fifteenth century, when some of his manuscripts were recovered, edited, translated and published. Among the illustrious translators, were Theodorus Gaza, Cardinal Bessarion and Marsilio Ficino. Ficino, in particular, translated Priscianus Lydus' *Metaphrasis in Theophrastum*, which included some valuable fragments from Theophrastus' psychological works. It is also worth pointing out that the recovery of Theophrastus' scattered excerpts from Themistius' and Simplicius' commentaries on, respectively, Aristotle's *De anima* and *Physica* added significant elements to the post-Averroean and post-Pomponazian debate. Trained in scholastic philosophy at Pavia and Padua (Cardano counts Branda Porro, Francesco Taeggi and Giovanni Montesdoch called 'lo Spagnolo' among his teachers),² Cardano knew that in matters of exegesis, the solid Aristotelian tradition of commentaries could address difficult questions of Platonic derivation better than Plato's own texts, riddled with imaginative and elusive remarks. Like Themistius, Cardano, too, was of the opinion that 'it is better to quote Theophrastus's account of the potential and actual intellects'.³ He believed that Theophrastus could be used as a reliable source and as a privileged point of view to interpret Aristotle's notoriously convoluted and obscure *loci* concerning the nature of the intellect. In particular, he focused on two fragments by Theophrastus as reported by Themistius in his commentary on Aristotle's *De anima*.⁴ There he could find the definition of the material intellect as 'the bosom of forms, similar to that faculty in the things that consist of matter, which is the substratum of their constitution' (*pro formarum gremio, qualis in rebus materia constantibus fac-*

¹ C. B. SCHMITT, *Theophrastus*, in *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries*, Washington, The Catholic University of America Press, 1971, II, pp. 239-322.

² *De propria vita*, in *Opera omnia*, I, p. 26b. On Cardano's teachers, see the note by Alfonso Ingegno in G. CARDANO, *Della mia vita*, a cura di A. Ingegno, Milan, Serra e Riva, pp. 222-223. See also B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al secolo XVI*, Florence, Sansoni, 1958, pp. 336-337.

³ THEMISTIUS, *On Aristotle's On the Soul*, ed. by R. B. Todd, Ithaca, Cornell University Press, 1996, p. 133.

⁴ THEOPHRASTUS, frs 320B and 307A, in *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought, and Influence*, ed. by W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples and D. Gutas, Leiden, Brill, 1992, II, pp. 53, 92. See CARDANO, *De immortalitate animorum*, ed. García Valverde, pp. 255-256.

ultas illa est, quae constitutione earum insternitur).¹ The problem with Theophrastus is that, from an exegetical point of view, he had been used not only within the hermeneutical line 'Plato-Aristotle-Plotinus-Themistius-Simplicius-Ficino', but also within the line 'Aristotle-Themistius-Averroes'. In Averroes' interpretation, Theophrastus' solution allowed the material intellect to have absolutely no form and yet to be an entity capable of receiving every form («est quod ponere quod iste intellectus nullam habet formam necessarium est; et si non, non esset receptio neque preparatio»).² The important point is that, in both cases, as a vehicle of either Neoplatonic or Averroean ideas, Theophrastus played a key role in Cardano's noetics.

It is a characteristic feature of Cardano's philosophy the fact that, from the very beginning, his Aristotelianism was steeped in Platonic assumptions. His notion of nature is not Aristotelian (nature being not the autonomous principle of motion, but – according to the renowned adage *opus naturae est opus intelligentiae* – the instrument of the mind). His notion of the universe as a harmonious cosmos thoroughly pervaded by immaterial forces of celestial origin is typical of eclectic cosmologies that combine medical and Aristotelian themes on a Neoplatonic basis. His notion of dreaming is at the bottom not Aristotelian, but Synesian. Finally, his notion of memory is not Aristotelian, but Platonic. This becomes particularly evident in *Theonoston*, in which memory becomes the key factor to argue for a notion of selfhood characterised by self-awareness, power of unlimited persistence and individuality. In *De immortalitate animorum*, Cardano seems to be particularly intrigued by the role of memory in Aristotle's theory of the intellect. The active intellect is a constitutive component of man's individual self and it survives after man's death in the form of a self who has lost his memory because of the dissolution of the passive intellect (pp. 335-336). In *Theonoston*, the identification of the innermost core of the human self with an indestructible power of memory is brought to completion: «in our soul there is a principle where the memory of everything lies, and once this principle is delivered, we become master of all our knowledge, both of the senses and the intellect». ³ One's identity can thus be transcended through the absorption into an all-encompassing notion of life and reason.

¹ The original Greek reads: «ὡς ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὕλικῶν».

² See E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milan, Bruno Mondadori, 2005, p. 101. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. by F. S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1953, p. 399.

³ *Theonoston*, in *Opera omnia*, II, p. 423a.

JOHN PELL E LA POLEMICA SULLE PRESUNTE OSSERVAZIONI ASTRONOMICHE DI TOMMASO CAMPANELLA

MARTA MOISO

NONOSTANTE fosse uno dei matematici più in vista della sua epoca e nonostante Herbert Turnbull,¹ nel 1939, avesse attirato l'attenzione su quest'uomo misterioso quanto geniale, l'inglese John Pell rimane a tutt'oggi un autore poco studiato. Melanconico e poco comunicativo,² Pell non è tuttavia sconosciuto a chi si occupa della storia intellettuale inglese del diciassettesimo secolo, data l'ampia gamma di interessi e la fitta rete di contatti che riuscì ad intessere intorno a sé. Nel 1638 pubblicò la sua opera più importante e conosciuta, *Idea of Mathematics*, che si diffuse in tutta Europa valendogli la fama di ottimo matematico. Uno dei primi ad accogliere con amicizia e benevolenza Jan Amos Comenio in Inghilterra, propagandandone la filosofia e gli ideali, fu per un certo periodo (1639-1641) il più importante corrispondente inglese di Marin Mersenne; ebbe contatti con i più importanti matematici europei dell'epoca e fu un membro attivo della neonata Royal Society, fino a diventarne *fellow* nel 1663. Già dall'ottobre del 1629, tuttavia, Pell era stato messo in contatto con Samuel Hartlib, entrando a far parte del suo circolo. Hartlib, che si era stabilito a Londra l'anno prima, aveva sviluppato un ampio interesse per il pensiero utopico.³ Ad Elbing, in Prussia, dove era nato da madre inglese nel 1600, si era avvicinato alla rete di intellettuali che stava lavorando alla realizzazione pratica delle idee del filosofo Johann Valentin Andreae. Quest'ultimo era amico di Tobia Adami e Christoph Besold e ben a conoscenza delle idee campanelliane.⁴

¹ *James Gregory Tercentenary Memorial Volume*, ed. H. W. Turnbull, Londra, 1939, p. 21.

² 'Melanconico' lo definiva il suo amico J. AUBREY, *Brief Lives and Other Selected Writings*, edited with an introduction and notes by A. POWELL, Londra, The Cresset Press, 1949, p. 310 (ed. originale: J. AUBREY, 'Brief lives', chiefly of *Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, ed. A. Clark, 2 voll., Oxford, 1898). L'aggettivo 'incommunicative' gli venne invece attribuito da Noel Malcolm nel suo studio *The Publications of John Pell S. F. R. (1661-1685): Some New Light and Some Old Confusions*, in «Notes and Records of the Royal Society of London», 54, n. 3, 2000, pp. 275-292: 275. L'unica seria monografia che prende in considerazione la figura di Pell è quella di N. MALCOLM, J. STEDALL, *John Pell and His Correspondence with Sir Charles Cavendish. The Mental World of an Early Modern Mathematician*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

³ Su Hartlib e la società segreta da lui fondata mi limito a segnalare: D. R. DICKINSON, *The Tessera of Antilia. Utopian Brotherhoods and Secret Societies in the Early Seventeenth Century*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998 e J. T. YOUNG, *Faith, Medical Alchemy and Natural Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 1998, in cui si ritrovano anche numerosi riferimenti a Pell, in particolare alle pp. 113-117.

⁴ Si veda L. FIRPO, *Introduzione a CAMPANELLA, Op. lat.* e C. GILLY, *Campanella fra i Rosacroce*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 107-155.

Hartlib si era anche occupato con molta attenzione della questione del telescopio, dimostrando preoccupazione per la deplorevole arretratezza inglese nella manifattura delle lenti e degli strumenti ottici in generale. Già nel 1635, Hartlib si era interessato molto ai manoscritti ottici di Cornelius Drebbel, iniziando a raccogliere da fonti nel continente tutte le informazioni possibili sulla difficile costruzione del telescopio. Certamente egli diffuse queste informazioni fra quelli che, all'interno del suo circolo, potevano essere interessati, da Pell a Worsley, da Goddard a Merret, da Wren a Beale.¹ Ciò aveva contribuito a stimolare, nell'Inghilterra del diciassettesimo secolo, un forte interesse per le osservazioni astronomiche e per la produzione degli strumenti ottici, campo in cui gli inglesi dipendevano ancora interamente dagli immigranti di origine italiana. Ecco perché Pell all'inizio del 1639 aveva preso contatti con Robert Long, da cui, quello stesso anno, egli si era fatto spedire il telescopio («his Tubus Opticus or perspective trunke».)² L'appunto con le informazioni relative alle presunte osservazioni effettuate da Campanella con uno strumento innovativo riflette quindi il così vivo interesse inglese in questo ambito.

Il 31 marzo del 1639 il giornale parigino la *Gazette*, fondato nel 1631 da Théophraste Renaudot,³ comunicava che Tommaso Campanella, servendosi di uno strumento più potente ed ingegnoso del telescopio costruito da Galileo, aveva condotto in terra francese alcune osservazioni astronomiche.⁴ L'informazione sulla paternità campanelliana dello strumento e della sua applicazione pratica doveva rivelarsi falsa nel giro di pochi mesi, e lo stesso Campanella avrebbe avuto una reazione a quanto pare indignata riguardo alle accuse mossegli da J. B. Morin.⁵ Ciononostante, l'informazione aveva evidentemente avuto il tempo sufficiente per diffondersi e circolare anche in altri paesi europei, prima di essere smentita. Il documento che segue è proprio la traduzione inglese dell'articolo pubblicato dalla *Gazette*, effettuata da Pell.⁶

Il traduttore riporta subito quale fonte la rivista parigina, di cui segnala dettagliatamente numero e annata. Il termine 'extraordinary' traduce coerentemente l'originale francese, poiché l'articolo su Campanella era appunto contenuto in uno *Extraordinaire*.⁷ Non si capisce bene perché Pell abbia scelto il termine 'cou-

¹ Sulla manifattura inglese degli strumenti ottici e delle lenti, e sull'interesse del circolo di Hartlib per questo argomento, si veda: I. KEIL, *Technology Transfer and Scientific Specialization: Johann Wiesel, Optician of Augsburg, and the Hartlib circle*, in *Samuel Hartlib and Universal Reformation: Studies in Intellectual Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 270-274.

² Ms. Add. 4474, f. 76r (appuntamento datato 14 ottobre 1639) della British Library di Londra.

³ Su questo celebre giornale si veda la voce «Gazette de France (1631-1792)» scritta da G. Feyel, in *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, ed. J. Sgard, Parigi-Oxford, 1991, I, n. 492, pp. 443-449.

⁴ La vicenda inerente alla pubblicazione dell'articolo e alla polemica che ne derivò è stata puntualmente ricostruita da M.-P. LERNER, *Campanella en France au XVII^e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1995, di cui si vedano in particolare le pp. 91-100.

⁵ Ivi, p. 94.

⁶ Il documento occupa il f. 77r del ms. Add. 4428, che contiene un gran numero di appunti e carte di Pell.

⁷ Si trattava di un supplemento alla rivista che Renaudot aveva introdotto nel 1634, per

rante' per identificare la rivista, generalmente conosciuta solo come *Gazette*, nonostante il titolo di questo periodico abbia avuto diverse varianti storiche.¹ Probabilmente Pell utilizzò questo termine per associazione linguistica con un'altra rivista di lingua francese, il *Courante d'Italie et d'Almaigne*, stampato ad Amsterdam da Jacob Jacobsz per la libreria di Caspar Van Hilten. Si tratta dell'unica rivista nel cui titolo compaia il termine 'courante' e che ebbe anche una discreta diffusione in Inghilterra.²

Per quanto riguarda il contenuto dell'articolo, il testo riproduce fedelmente l'originale francese, traducendo correttamente e riportando anche i due disegni, alquanto approssimativi, raffiguranti i due pianeti di Marte a Saturno quali sarebbero apparsi secondo le nuove osservazioni effettuate. L'aspetto dell'*Extraordinaire* che aveva più colpito i lettori era stato, infatti, quello che concerneva la presunta costruzione del telescopio, che avrebbe permesso un ingrandimento eccezionale mediante il quale la Luna era apparsa grande due volte il palazzo reale e si era scoperto che tutti i pianeti avrebbero fasi crescenti e decrescenti come il satellite terrestre. Inoltre, la forma di alcuni corpi celesti era risultata diversa da quanto si era sempre ritenuto, ed in particolare ciò valeva, appunto, per Marte e Saturno. Per ciò che riguarda il primo, si osservava che nella sua regione centrale si ergeva una montagna di colore scuro e nerastro, mobile e più alta delle montagne lunari, le quali erano pure ritenute tre volte più alte di quelle della Terra. La base di questa montagna si riteneva essere circondata da un'ampia cintura, come una ghirlanda rotonda simile all'arcobaleno, ma di colore tendente al rosso. Tutto il resto della figura rappresentava il grande disco del pianeta. Quanto a Saturno, anch'esso appariva di una grandezza immensa, composta di tre corpi, di cui uno, di forma ovale, situato nel mezzo e gli altri due ai lati, creando così delle aperture fra le parti solide del pianeta, attraverso le quali sarebbe stato possibile vedere il paradiso.

Pell venne sicuramente a conoscenza del fatto che le osservazioni astronomiche e soprattutto la costruzione dell'ingegnoso strumento ottico erano state erroneamente attribuite a Campanella. Mersenne aveva infatti scritto, sul finire del 1639, due lettere a Théodore Haack,³ in cui si diceva appunto che il domenicano

rimpiazzare il supplemento che usualmente pubblicava con la *Gazette*, cioè la *Relations des nouvelles du monde reçues dans tout le mois*, in cui riassumeva le notizie salienti dell'ultimo mese. L'*Extraordinaire* sarà generalmente consacrato alla pubblicazione di documenti ufficiali e alla segnalazione di eventi degni di nota. Cfr. E. HATIN, *Bibliographie historique et critique de la Presse périodique française*, Parigi, 1866, pp. 3-4.

¹ Si veda E. HATIN, *Histoire de la presse en France*, Parigi, 1859-1861, 8 voll., I, pp. 170 e 463. All'inizio il titolo era *Recueil des Gazettes, Nouvelles, Relations*, etc.; più tardi *Recueil de toutes le Nouvelles... Gazettes et autres Relations* (semplificato solo nel 1752 con *Recueil des Gazettes de France*).

² Cfr. P. RÉTAT, *Les gazettes européennes de langue française: repertoire*, Bibliothèque Nationale de France, Parigi, 2002, p. 23. Cfr. anche *Histoire Générale de la Presse française*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1969 (II edizione), 8 voll., I, p. 80.

³ La prima lettera è datata 24 novembre 1639, mentre la seconda è del 31 dicembre dello stesso anno. Si veda: M. MERSENNE, *Correspondance*, pubblicata ed annotata da Cornelis de Waard, Parigi, 1963, VIII (agosto 1638-dicembre 1639), pp. 636-639 e pp. 720-726.

non aveva potuto effettuare materialmente simili osservazioni, che gli sarebbero servite per redigere l'oroscopo del Delfino di Francia, e che il telescopio diverso da quello galileiano era in realtà stato costruito da un altro italiano, Fontana. La lettera di Mersenne ad Haack è attualmente conservata proprio fra le carte e gli appunti di Pell,¹ il quale era quindi venuto a sapere dell'infondatezza delle informazioni contenute nell'articolo de la *Gazette*.

¹ L'originale della lettera è infatti conservata alla British Library di Londra, ms. Birch (Add.) 4279 contenente molti appunti di Pell, ai ff. 110-111.

OUT OF Y^E EXTRAORDINARY FRENCH COURANTE OF MARCH 31, 1639, N. 37^{*}ENGLISHED AND EXPLAINED BY J.P., APRILL 18¹

Pere Campanella writes y^t about y^e very time of the happy nativity of y^e Dolphin he made a new observation by an instrument of a more ingenious fabricke than the perspective glasses of Galileus. By y^e helpe of which instrument y^e Moone appeares twice as big as y^e place Royall: Jupiter and all y^e other planets are known to have their increasings and decreasings like y^e Moone. But two of those viz. Mars and Saturne appeare not only much greater than otherwise, but also of a forme and shape unheard of till this present. Mars having in his middle a moving black kish mountaine, higher than the mountaines of the Moone: yet they are believed to be 3 times as high above y^e mones body as ours are above the face of y^e Earth. Round about the feet of the mountaine is a large round girdole some what like the rainbow but drawing near to rednesse. The rest filles up y^e great discous of y^e planet as you see in the figure. Saturne also bring of a huge greatnesse appears composed of three bodies one that in y^e middle bring ovall and y^e other two on its sides, and between these outer ones are two openings [heere marked with AA] through which one may see y^e heaven. But this new telescop does not at all make y^e fixed stars of y^e firmament to seeme greater.

He also addes y^t by y^e latest observations of Astronomers it may be proved y^t y^e Sun is nearer by 55000 leagues, than the Equinoties and Solstices are gone backward 28 gr. And y^t y^e excentricity of y^e Sun is diminished 24 min. than by their meanes, countries in the North are become more fertile than y^{it} were before y^e descent of y^e Sun which promiseth also shortly Oranges Citrons and other Italian fruites will become more common in France as already there grow Palmetrees where there was none heeretofore.

And after having made many particular observations upon y^e horoscope of y^e Prince (which I referne till another time) he ends with y^e Eclipse of y^e Mone which was at midnight of y^e 20th or 21th of December half past. In which y^e signt Leo which rules over France, was in medio coeli which posture, saith he, threatens us with more roares, and some other Estates with seditions and troubles for religion.

The Place Royall in Paris is somewhat like the Exchange but noice as big the discous that is the round compasse of it.

* Ringrazio Monica Azzolini, Università di Sidney, per il controllo del documento manoscritto.

¹ Questa annotazione di commento, che indica la paternità della traduzione inglese, è posta a margine in alto a destra.

TOMMASO CAMPANELLA TRA MONARCHIE E IMPERI

LEANDRO PERINI

COMINCIAMO con l'analizzare il primo momento che segna una significativa svolta nella biografia di Campanella: il suo passaggio dalla filosofia alla politica.¹ Un religioso che aveva fino al 1592 professato la filosofia di Bernardino Telesio (il quale, sia detto per inciso, non si era mai impacciato di politica) si mette all'improvviso a scrivere di politica, iniziando con una *Monarchia universale dei cristiani* (non conservata). Tutto questo avvenne nelle terre della Repubblica di Venezia, a Padova, concretandosi poi in una serie di riflessioni che, una volta giunto a Roma, assunsero, come scrive Campanella, il titolo di «*politicus discursos non-nullos*».² Se astraiamo dalla speciale forma delle riflessioni e dal loro contenuto, non possiamo fare altro che constatare, seguendo uno schema storico-sociologico proposto da Max Weber, che Campanella stava allora sperimentando una forma dilettantesca (*nebenberuflich*)³ di attività, membro com'era di una categoria tra le più tradizionali di reclutamento politico, quella degli ecclesiastici, che, specie nel mondo ispanico da cui proveniva, era una ceto molto utilizzato nella sfera della politica, accanto ai pochi letterati di cultura umanistica, alla nobiltà di corte, ai giuristi usciti dalle Università.

Con la decisione di offrirsi come scrittore politico, Campanella dimostrava di aver superato un atteggiamento che, forse, non era comune a tutti i filosofi accademici del passato recente e del suo tempo, quello di tenersi distanti dalla politica, visto che essa obbligava a convivere e ad adattarsi ad ogni genere di pensieri distorti e di deliberazioni funeste, ma dimostrava di aver risposto implicitamente in modo positivo alla domanda che, nell'*Utopia*, Tommaso Moro faceva a Raffaele Itlodeo, l'esperto nocchiero compagno di Vespucci e scopritore dell'isola che dava il titolo al suo fortunato libello, che aveva invece rifiutato di integrarsi in un organismo politico preferendo le discussioni con gli amici umanisti.

La Repubblica di Venezia, all'epoca in cui Campanella vi si trasferì da Napoli, si sentiva minacciata da un ritorno in forze dell'Impero ottomano che urgeva non più nel Mediterraneo, abbandonato dopo la battaglia di Lepanto del 1571 per intraprendere la guerra contro i Persiani, ma lungo i confini orientali.⁴ Dopo un breve periodo, tra il 1586 e il 1591, di relativa tranquillità durante il quale l'ambasciatore

¹ Le presenti pagine sono una sintesi del seminario tenuto all'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Palazzo Strozzi, Firenze, 23-25 ottobre 2006.

² *Tommaso Campanella*, p. 360.

³ M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948, p. 90.

⁴ Si veda F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, II, Torino, Einaudi, 1986, pp. 1226-1311.

imperiale a Istanbul aveva addirittura fatto dipingere da un ignoto pittore i Turchi nella loro vita quotidiana,¹ gli scontri erano ripresi nel 1593 ripercuotendosi sui domini veneziani: e così alle prime avvisaglie di una ripresa della guerra, una di quelle che, come dirà Campanella nella *Monarchia di Spagna*, l'Impero ottomano faceva «andando in giro», la Repubblica di Venezia aveva cominciato nel 1593 a costruire nel Friuli la gigantesca fortezza di Palmanova.²

La città di Padova col suo Studio, uno dei maggiori d'Europa, fu il centro sul quale dopo Firenze (Pisa) si rivolse l'attenzione di Campanella: qui era il regno della medicina e della giurisprudenza, ma anche della filosofia e della teologia, dove affluivano gli studenti provenienti da paesi diversi (tedeschi, polacchi, inglesi, francesi, fiamminghi) attirati dalla fama dei suoi professori. Qualche nome per tutti nell'età di Campanella: quelli di Galileo Galilei e di Cesare Cremonini. Ma la città era anche un centro di civiltà nobiliare, dalla scherma al duello, dal ballo all'equitazione: occupazioni che fino alla creazione a Parigi dell'accademia Pluvinel attiravano la nobiltà francese. Padova non era, certo, un fortilizio, una città chiusa, pur circondata da tre forti mura: a Fusina ci si imbarcava per andare lungo il Brenta a Venezia, un viaggio di 25 miglia molto rapido (sette ore),³ una «corsa», come scriveva Francesco Pucci nel 1593.⁴ Anche se non lo si fa di persona, a Padova arrivavano le notizie, le informazioni dalla vicinissima capitale dello Stato. A Padova, nel convento domenicano di Sant'Agostino dove alloggiò, Campanella poté utilizzare la biblioteca la cui consistenza quattrocentesca conosciamo oggi grazie allo studio di L. Gargan.⁵ Inoltre c'era allora a Padova una grande biblioteca privata, quella del patrizio napoletano Giovan Vincenzo Pinelli, dove Galileo, Sarpi e anche Campanella erano simultaneamente o successivamente convenuti, ma dove sostavano, tra gli altri, dotti veneziani e padovani. La biblioteca, «quae inter omnes paene italicas, ac fere dixerim Europaeas una eminebat» (così scriveva nel 1607 Gualdo Priorato nella sua *Vita del Pinelli*), fu nel 1609 venduta dagli eredi al cardinale Federico Borromeo (e si trova attualmente nella Biblioteca Ambrosiana). Dagli studi di Frances Yates sappiamo che il Pinelli era stato in rapporto con Italiani in Francia seguaci del re Enrico III e interessati alle sorti di Enrico di Navarra (futuro Enrico IV): possiamo, cioè, considerare la biblioteca del Pinelli come un centro di discussione e d'ascolto aperto anche sugli eventi politici e letterari francesi.⁶

¹ *I Turchi. Codex Vindobonensis 8626*, a cura di A. Arbasino, Milano, Franco Maria Ricci, 1971.

² P. LA PENNA, *La fortezza e la città. Buonaiuto Lorini, Giulio Savorgnan e Marcantonio Martignengo a Palma (1592-1600)*, Firenze, Olschki, 1997.

³ T. CORYAT, *Crudezze. Viaggio in Francia e in Italia 1608*, a cura di F. Marengo e A. Meo, Milano, Longanesi, 1975, pp. 170-197.

⁴ L. FIRPO, *Gli scritti di Francesco Pucci*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», s. III, 4, parte II, 1957, p. 347.

⁵ L. GARGAN, *Lo studio teologico e la biblioteca dei Domenicani a Padova nel Tre-Quattrocento*, Padova, Antenore, 1971.

⁶ Cfr. R. CALDERINI DE MARCHI, *J. Corbinelli et les erudits français d'après la correspondance inédite Corbinelli-Pinelli (1566-1587)*, Milano, 1914; *Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc*, 19

Padova, per finire, con la sua *Sala della ragione* e con i suoi affreschi astrologici era anche un crocevia astrologico: di qui era passata la profezia astrologica (stampata parzialmente a Venezia nel *Tractatus astrologicus* del 1552)¹ del napoletano Luca Gaurico, diretta poi al Nord Europa dove nel 1532, a Wittenberg, il Gaurico fece «geniture» per Carlo V e per il re Ferdinando.

Era passato da Padova anche Copernico, ma le deduzioni astrologiche del suo *De revolutionibus orbium caelestium*, opera del discepolo Georg Joachim Retico, vengono dal Nord (Wittenberg).

Se Padova era la città dello Studio, Venezia era soprattutto la città dell'Arsenale, la città del commercio mondiale, la città dove confluivano le notizie da tutto il mondo. Solo qui il mare aveva un'importanza globale, a differenza, per esempio, da Napoli che aveva ospitato Campanella e lo aveva messo in contatto non solo con i libri di San Domenico Maggiore, non solo con la biblioteca della famiglia del Tufo ma dove, pur esistendo un arsenale, esso non rivestì mai nell'età di Campanella, un'importanza così centrale nella vita economica, sociale e culturale cittadina² come quello di Venezia.

Il ruolo dell'Arsenale veneziano andava, infatti, ben al di là del semplice fatto tecnologico ed economico e aveva riflessi persino sul sistema delle scienze (dalla meccanica alla cosmografia, alla cosmologia). Si pensi a Galileo Galilei: i suoi esperimenti e le sue riflessioni sulla caduta dei gravi si ampliarono a Padova dove dal 1592 al 1610 insegnò matematiche, riflettendo e parlando del mare (flussi e reflussi), delle navigazioni mediterranee di Venezia e delle navigazioni atlantiche di altre flotte; fu persino interpellato per costruire una 'galeazza'. Non fu per un caso che proprio a Venezia, centro editoriale mondiale, sia stata pubblicata la raccolta delle *Navigazioni e Viaggi* di G. B. Ramusio, una gigantesca impresa che raccoglieva le informazioni sull'esplorazione del mondo, compresa la circumnavigazione intorno al mondo di Antonio Pigafetta al seguito di Ferdinando Magellano (evento epocale per Campanella). È facile pensare che quando si trovava a Padova Campanella sia stato attratto dall'attività dell'Arsenale e in genere dall'attività marittima dei Veneziani.

A Padova, dove Campanella arrivò nel 1592 per esplorare, attraverso i buoni uffici di alcuni gentiluomini, la possibilità di venir impiegato nello Studio ad insegnarvi metafisica (non come calabrese, ma come suddito spagnolo secondo quanto affermò nella sua *Informazione* del 1620),³ dopo lo sfortunato tentativo di trovare a Pisa un'occupazione accademica, cominciò a scrivere nel 1593 i *Discorsi*

giugno 1636 a cura di G. Ernst e E. Canone, «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, pp. 362-366; P. SARPI, *Opere*, a cura di G. e L. Cozzi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, p. 21; G. COZZI, *Paolo Sarpi tra Venezia e l'Europa*, Torino, Einaudi, 1978, p. 137; *Gian Vincenzo Pinelli et Claude Dupuy. Une correspondance entre deux humanistes*, ed. A. M. Raugé, Firenze, 2001; e per ultimo, sul Corbinelli, F. GUICCIARDINI, *Più consigli et avvertimenti. Plusieurs advis et conseils*, a cura di V. Lepri e M. E. Severini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

¹ A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico*, a cura di G. Bing, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 322-324.

² R. ROMANO, *Napoli dal Viceregno al Regno. Storia economica*, Torino, Einaudi, pp. 15-16.

³ Cfr. FIRPO, *Processi*, p. 278.

ai principi d'Italia. Non era certamente la prima scrittura politica di Campanella, che nei *Discorsi* citava già una *Monarchia universale dei cristiani* contenente, tra l'altro, una delle sue prime e più durature tesi: essere necessario che tutto il mondo si unisse «sotto una Religione ed un principato felice».

Luigi Firpo pubblicò nel 1945 una redazione di questi *Discorsi* e sostenne che la loro prima elaborazione era avvenuta prima del 1594 (1593). In questa edizione Firpo provò documentariamente l'interesse del suo autore a darli alle stampe. Nel 1607, infatti, il dotto poligrafo tedesco Gaspare Schoppe (Scioppio) lo visitò promettendogli la liberazione. Campanella gli consegnò allora, oltre alla *Monarchia di Spagna*, una copia di questi *Discorsi* (da far pervenire agli arciduchi Massimiliano e Ferdinando). Lo Schoppe si fermò a Bologna per trovare uno stampatore per i due scritti, ma l'iniziativa non andò in porto. Giunto in Germania, lo Schoppe tentò ancora di stamparli a Monaco di Baviera, ma non vi riuscì. Dieci anni dopo, nel 1618, Campanella progettò di includere i *Discorsi* in un volume di scritti politico-religiosi senza poterne realizzare la pubblicazione; nel 1624 li inviò al Viceré di Napoli per ottenere la licenza di stamparli, ma per incuria dei collaboratori una volta ancora non se ne fece nulla. Quando poi, nel 1626, il Consiglio collaterale del Viceregno deliberò di rilasciare Campanella che, finalmente dopo 27 anni di carcere, poté uscire da Castel Nuovo e trasferirsi nel convento di San Domenico Maggiore, l'urgenza di quella iniziativa editoriale venne meno e gli scritti furono abbandonati al fato.

Da allora sull'operetta è caduto un certo silenzio e sul suo contenuto non si trovano nella bibliografia se non accenni generici, insufficienti a farci intendere il suo molecolare divenire. Inoltre la recente apertura di quel che resta dell'Archivio dell'Inquisizione romana ha fatto indirizzare le ricerche campanelliane verso le sue vicende inquisitoriali, talché l'interesse per la sua biografia intellettuale si è concentrata sulla genesi di un suo preteso *nicodemismo* integrale, volto ad allontanare da sé l'accusa di ateismo: tutte le sue scritture (*Discorsi* e *Monarchia di Spagna* compresi) sarebbero, pertanto, improntate ad uno stile *segreto e dissimulato*,¹ che escluderebbe il coraggio dello spirito. Non convinto da queste asserzioni, mi sono accinto all'impresa i cui risultati espongo qui.

Lo storico che voglia studiare la genesi del pensiero politico di Campanella, vista la sua lontananza dai centri di realizzazione della politica (le Corti e le cancellerie), non potrà chiudersi dentro la sola lettura di Machiavelli: dovrà prendere in considerazione i tempi e i luoghi delle discussioni, specie trattandosi di quelle aree politiche, come Venezia e Padova, dove i limiti della partecipazione alla vita pubblica erano più larghi che altrove. Non dimenticherà inoltre uno dei veicoli che, specie nei centri dove si pensava e si scriveva di politica, fungeva da stimolo alla riflessione, cioè il *sentito dire*, gli eventi quotidiani conosciuti attraverso gli 'avvisi' pubblicamente discussi. Le corrispondenze mercantili poi costituivano quei serbatoi dai quali venivano estratte le notizie. Vi è quindi l'esigenza di tener conto non delle sole biblioteche, dove si svolge la vita di uno studioso (e certo nel caso di Campanella le difficoltà si accrescono, oltre che per le personali preoccupazioni

¹ V. FRAJESE, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002, p. 20.

processuali, per il fatto che difficilmente si riuscirà a localizzare dove sia avvenuta una di queste letture, visto che, come egli stesso affermava, «io ho una memoria che come io leggo una cosa una volta me ne ricordo», ma anche di quei luoghi di *socialità* che contribuiscono a creare un'*atmosfera* (un'attesa, una delusione, un'incertezza, il senso più o meno drammatico del caso).

Dal punto di vista politico, tra le due città di Padova e di Venezia esisteva, forse, un certo comune *filoispianismo* ispirato alla recente vittoria a Lepanto (1571) della lega cristiana (Spagna, Venezia e Roma), una circostanza questa che può giustificare, lungo l'asse Venezia-Padova-Roma (cioè l'itinerario di Campanella), il rilievo dato alla Spagna dal Campanella già in questi *Discorsi* e poi nella successiva *Monarchia di Spagna*.

Che la Repubblica di Venezia fosse tra il 1593 e il 1594 lo Stato più antispagnolo d'Italia, si deve perciò dubitare. William Bouwsma, che ha analizzato la politica estera veneziana, ha sostenuto che persino i *Giovani* (il partito più critico verso la sua politica estera neutrale e acquiescente a favore di un più energico e dinamico intervento) «[...] essenzialmente, non furono antispagnoli né filofrancesi; si preoccupavano solo di Venezia, e per appoggiare i suoi interessi erano pronti a fare alleanza con qualunque potenza europea, senza pregiudizi religiosi», contro l'opinione dell'ambasciatore spagnolo conte di Bedmar che scriveva che «[la Repubblica di Venezia] sempre ha inclinato al danno e alla depressione del nome spagnolo». ¹ D'altra parte Campanella presentava la tesi dell'alleanza con la Spagna come il 'male minore' («bisogna attaccarsi a quel partito che per migliore o per manco male ci si rappresenta»), dove si riconosce, come fonte d'ispirazione, la *casistica* della Scolastica. ²

Di fronte all'impossibilità attuale di collegare Campanella ad un centro preciso di discussioni politiche, dobbiamo congetturare che il Domenicano sia passato dalla filosofia alla politica a causa di discussioni alle quali dovette assistere in ambiente veneto. Ne abbiamo una testimonianza certissima, mai finora messa in risalto dagli studiosi. Leggiamo, infatti, nel *Discorso XI*:

Né devono i Veneziani perdere il traffico di Alessandria diminuito per quello de' Portoghesi nelle Indie, e lasciar tanti guadagni che fanno i Genovesi con la Spagna, per questa paura di non restar soggetti a Spagna, poichè fanno in Turchia questi negozi con più schiavitù, ma assicurarsi con qualche maniera.

Campanella alludeva qui ad una sequenza cronologica ormai quasi secolare (registrata anche dal Guicciardini nella sua *Storia d'Italia*, VI.9), cominciata quando i Portoghesi avevano raggiunto nel 1498 Calicut entrando in contatto diretto con la fonte delle spezie e i Veneziani avevano perso il monopolio del commercio delle spezie che, una volta ricevute ad Alessandria, venivano ridistribuite per tutto il Mediterraneo e nel Mare del Nord col sistema delle galere da mercato.

¹ W. J. BOUWSMA, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 143-147.

² Per il rilievo del 'male minore', si può vedere l'articolo di C. GINZBURG, *Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso*, «Quaderni storici», XXXVIII, 2003, pp. 195-213.

Ne avevano discusso i mercanti, prima increduli, che, successivamente accertata l'esattezza delle prime notizie, accolsero con crescente pessimismo la previsione del loro futuro economico.¹ Tuttavia nel Cinquecento Venezia riprese, in tono minore, il suo posto nel traffico internazionale delle spezie. Molti anni dopo, nel 1581 e nel 1585 (quando ormai il Portogallo era diventato spagnolo) la Repubblica di Venezia ebbe da Filippo II la proposta di partecipare al traffico atlantico delle spezie. Tutte e due le volte Venezia rifiutò, ma la tentazione di partecipare alle navigazioni atlantiche non venne meno, come prova il caso di Vettor Fausto.² Il rifiuto di Venezia a partecipare ai traffici atlantici delle spezie, però, fu provocato dal timore dei suoi governanti che, accettando le profferte di Filippo II, lo Stato si sarebbe piegato ad una sudditanza alla Spagna. Come si vede dalla testimonianza di Campanella, le discussioni sul tema si erano prolungate fino alla fine del secolo e non c'è ragione di rifiutare l'ipotesi che proprio a Padova circolassero ancora nel 1593 voci (favorevoli a quel rifiuto) giunte alle orecchie del Domenicano, o fossero state pronunciate nel corso di qualche discussione (come si potrebbe arguire da un cenno contenuto nella sua *Informazione* del 1620, che fosse stato «mosso dall'opposizione che li facean li Veneziani».³

Sullo sfondo dei *Discorsi* è l'Impero ottomano, fino allora impegnato contro la Persia e ora (1593) tornato nel Mediterraneo a minacciare gli Stati italiani, mentre proprio nel 1593 aveva avuto inizio una guerra tra gli Asburgo d'Austria e il Turco. La Spagna era impegnata in Francia in una guerra contro gli Ugonotti protrattasi fino al 1598, nonostante l'abiura pronunciata da Enrico di Navarra nel 1593. In questa congiuntura il pontefice Clemente VIII stava procurando di collegare le potenze per una Lega santa contro il Turco.

Campanella, certamente, ebbe a Padova la possibilità di percepire, sia pure attraverso le notizie e le voci correnti, la minacciosa presenza dell'Impero ottomano apparentemente sgominato nella battaglia di Lepanto (1571) che ora tornava a preoccupare le potenze cattoliche.

Riassumendo largamente i *Discorsi*, possiamo dire che: 1) gli eventi si muovono per Campanella secondo il fato, cioè secondo una vicenda che non è ciclica come per Polibio, per Machiavelli ecc., in quanto destinata ad approdare al «secolo aureo» lasciando aperta la strada all'intervento del libero arbitrio. Questo corso fatale vede attualmente la fine dell'età politica rinascimentale (quella guicciardiniana della politica di Lorenzo il Magnifico), quella in sostanza rappresentata dalla centralità dell'Italia, inserita ora in una forma precoce di mondializzazione dominata dalla coppia Impero ispanico-Impero turco; 2) i principi italiani, singolarmente e collettivamente, sono impotenti a sopportare la pressione del Turco; 3) essi sono, però, anche impotenti a sfuggire all'abbraccio soffocante della Spagna e dell'Impero asburgico portati in prima linea dalla pressione del Turco lungo tutta la linea di frontiera dal Mediterraneo ai Balcani; 4) la Chiesa è oggi in Italia

¹ A. TENENTI, *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 102-104.

² E. CONCINA, *Navis. L'umanesimo sul mare (1470-1740)*, Torino, Einaudi, 1990.

³ FIRPO, *Processi*, p. 278.

la sola potenza in grado di formare un'alleanza collettiva per opporsi al Turco e di conservare all'Italia almeno l'ombra di quella «gloria» che la tradizione umanistica aveva creato e che ormai, anche secondo gli storici e i poeti (probabilmente l'allusione di Campanella andava agli *Elogia* di Paolo Giovio e ad una tradizione petrarchesca ispirata alla celebre poesia «All'Italia»), stava alle spalle; 5) le altre potenze dell'Europa del Nord (Francia, Inghilterra, Germania protestante, Paesi Bassi) sono assimilate nell'unico fronte ideologico, unificato dal principio teologico del *servo arbitrio* e dall'idea che il Papa sia un Anticristo;¹ 6) le potenze italiane si dividono tra quelle favorevoli alla Spagna e quelle favorevoli alla Francia; 7) esiste un pericolo che la Riforma – cioè l'ideologia del *servo arbitrio* – penetri in Italia col rischio di travolgere tutti i legami sociali e di provocare una replica della grande guerra dei contadini tedeschi, solo che i principi italiani stringano alleanza o chiamino in Italia una di quelle potenze infette dal protestantesimo, come il partito veneziano dei *Giovani* reclamava; 8) è necessario, per opporsi alla minaccia del Turco, allearsi con la Spagna; ma, per evitare di «[...] essere preda de' re di Spagna», 9) è necessario «aggrandire ed esaltare il Papato che è il vero rimedio di assicurarci di non esser preda de' re di Spagna e di sostenere insieme la gloria d'Italia, e del cristianesimo».

Quali novità Campanella porta nel dibattito politico con questi *Discorsi*?

In primo luogo, l'idea che la politica del Rinascimento è finita, pur riconoscendo l'importanza di *un certo Rinascimento*, quello degli Stati. Se confrontiamo i *Discorsi* con la *Ragion di Stato* di Botero – la sintesi più aggiornata delle conoscenze politiche dell'epoca (1589) – ci accorgiamo che la sua ammirazione era rivolta non alla Spagna ma agli Stati mediani, in quanto «[...] un impero disperso», qual era quello ispanico, «è più debole di uno compatto poiché la distanza tra le parti è sempre cagione di debolezza». Tuttavia non è meno significativo che Botero inserisca nella riflessione politica un'attenta considerazione dell'elemento geografico – qui e nelle *Relazioni universali* – anticipando da questo punto di vista Campanella che nei *Discorsi* dedica alla geografia storica della Spagna e del Portogallo un'analogha attenzione. A questa prospettiva geografica (che non possiamo escludere sia stata attinta dal Botero), Campanella aggiunge un interesse comparativo e differenziale *numerico*, mettendo a confronto i precedenti storici imperiali.

La teoria delle «quattro monarchie»² inserita nei *Discorsi* era stata un tema ricorrente del pensiero politico medievale, ma, abbandonata dalle storie del Sigonio (in questo seguace del Machiavelli), resisteva ancora tra i teologi e gli storici del Nord (Melantone, Peucer, Sleidano). È da questa area, dunque, e non da quella italiana dove ormai, superata dal realismo del Machiavelli, del Guicciardini e del Sigonio, la teoria delle «quattro monarchie» era stata abbandonata, che Campanella ha raccolto la sua tradizione, inserendovi la monarchia ispanica («[...] ed oggi in Spagna»). L'impero di Roma – al centro dell'attenzione degli umanisti e dei politici (tra i quali Machiavelli) – non ha mai avuto, osservava Campanella

¹ Cfr. le affermazioni di Francis Drake riportate da G. MATTINGLY, *L'invincibile Armada*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 70-71.

² G. FALCO, *La polemica sul Medioevo*, Napoli, Guida, 1974.

nei *Discorsi*, l'estensione che ha attualmente l'Impero ispano-portoghese grazie alle sue scoperte e conquiste: 31.000 miglia. Ma, se aggiungiamo il dominio degli Oceani, mentre gli imperi precedenti abbracciavano il solo Mar Mediterraneo, Campanella può concludere che «non v'è signoria oggi nel mondo, né ci è stata, che arrivi alla decima parte dell'impero spagnolo».

Se sottoponiamo il testo dei *Discorsi* a un'analisi terminologica volta a stabilire l'*attrezzatura mentale* di Campanella (chiamiamo così, sulla scia del Febvre, il suo vocabolario), troviamo non tanto Machiavelli, ma: 1) il termine *bilancia* (equilibrio) proveniente, direttamente o indirettamente, dal Guicciardini (o anche da Giovanni Botero), ma non da Machiavelli; 2) l'espressione *Ragion di Stato* proveniente ancora una volta, direttamente o indirettamente, da Giovanni Botero e non da Machiavelli; 3) l'espressione *regola di Polibio*, secondo la quale gli Stati si muovono per mantenere in equilibrio il potere, appoggiandosi agli uni o agli altri Stati, onde non farne prevalere uno: è anch'essa un'espressione che non troviamo in Machiavelli; 4) la teoria delle «quattro monarchie» (e della *translatio imperii*) che non si trova in Machiavelli, come già rilevato dal Falco; 5) la parola d'ordine *unum ovile et unus pastor*, la cui propaganda proveniva da ambienti della Cancelleria imperiale e che proporrei di riferire, se non proprio a Mercurino Arborio da Gattinara, ad Alfonso de Valdés, ma arrivata al Campanella come parola d'ordine pontificia e non imperiale; 6) il termine «politici», usato sostantivamente. Esso compare per la prima volta nella lingua italiana nel senso generico di *uomini politici* (e non di *scrittori o pensatori politici* che, ad esempio, troviamo usato nei *Ricordi* di F. Guicciardini) in un'opera del domenicano Felice Figliucci (*De la politica*, Venezia, 1583), di derivazione francese (i *Politiques*). Forse Campanella ne sentì parlare per la prima volta proprio a Padova, nel circolo di Pinelli (interessato agli eventi francesi).

Mi pare dunque che nei *Discorsi ai principi d'Italia*, quanto alla terminologia, poco ci sia di un'*attrezzatura mentale* riconducibile a Machiavelli (definito peraltro «empio»).

L'altra novità dei *Discorsi* è l'introduzione, nella cornice della riflessione politica, della letteratura profetica e astrologica, e successivamente e progressivamente, passando dalla *Monarchia di Spagna* agli *Articuli prophetales*, addirittura l'interesse a fissare una cronologia degli avvenimenti futuri (le previsioni di Girolamo Cardano, dell'Arquato ecc.), come ha dimostrato nel passato Germana Ernst (editando gli *Articuli prophetales*) – un *crescendo* nella riflessione di Campanella, a mano a mano che ci si avvicina alla fine del secolo.¹ Da dove proviene questo interesse? Certamente da molto lontano cronologicamente² e il desiderio *individuale* di conoscere l'avvenire ricercandolo nel cielo è addirittura naturale, come già aveva scritto Plinio il Vecchio: «nullo non avido futura de sese sciendi atque ea e caelo verissime peti credente».

¹ *Art. proph.*, pp. XLII-XLIII; G. ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Bari, Laterza, 2002, pp. 79-83.

² M. PASTORE STOCCHI, *Astri e futuro*, in *Il futuro. Previsione, pronostico e profezia*, a cura di A. Lepschy e M. Pastore Stocchi, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2005, pp. 343-362.

Ma anche le più antiche attività umane *collettive*, come le guerre, conoscevano fenomeni connessi alle previsioni.¹ Oltre alla guerra, l'altra attività collettiva che poggiava sulla previsione era l'attività economica. Fondata certamente anche sulle credenze religiose ed astrali, ma soprattutto sulle conoscenze storiche e sulle notizie (*avvisi*) accuratamente accertate, la previsione economica era l'orgoglio dei mercanti veneziani e ne giustificava la sicurezza e, fino ad un certo punto, il successo. Sempre nell'ambito della previsione collettiva, si potrebbe ricordare la politica annonaria delle grandi città italiane fondata sulle conoscenze demografiche.

Passando dai *Discorsi ai principi d'Italia* alla *Monarchia di Spagna* e agli *Articuli prophetales* possiamo constatare il continuo accrescimento delle autorità profetiche citate da Campanella: negli *Articuli* è riassunta la cronologia dell'attesa della monarchia universale a cominciare da prima del 1583.

Chi gli ha trasmesso l'afflato profetico che dai *Discorsi* in poi soffia in tutti i suoi scritti? Io penso che gli provenga dall'anabattismo, la corrente religiosa all'apparenza sorta contemporaneamente alla Riforma di Lutero. La chiesa per gli anabattisti doveva essere una comunità di santi e i suoi membri dovevano esercitarsi al raggiungimento della perfezione morale (come nel monachesimo), rifiutando la guerra e la partecipazione a cariche politiche. Questa corrente fu messa in crisi dall'episodio di Münster e di Giovanni da Leida (che Campanella ricorda nella *Monarchia di Spagna*) quando prevalse una variante minoritaria, violenta, che fu militarmente sconfitta: la città fu riconquistata dagli eserciti congiunti cattolici e protestanti, gli anabattisti sterminati, i corpi dei superstiti appesi in gabbie a perenne monito per tutti. Da quel momento l'anabattismo fu costretto a sprofondare nella clandestinità e sopravvisse in Europa occulto perché ovunque perseguitato, giungendo, attraverso una catena discontinua di testimoni ricostruita da Adriano Prosperi,² fino a Francesco Pucci conosciuto da Tommaso Campanella nel carcere romano del Sant'Uffizio, dal quale Campanella ha attinto il millenarismo pacifico che attendeva l'avvento della futura redenzione e forse di un futuro Concilio legato all'iniziativa di Enrico IV. Non si ha infatti notizia di una sopravvivenza della variante violenta dell'anabattismo se non nella tradizione manualistica dei teologi che ne hanno perpetuato il ricordo.

Con queste premesse, mi chiedo se sia ancora possibile oggi sostenere la tesi di un piano ordito da Campanella nel 1599 contro gli Spagnoli. Di tutta la cosiddetta 'congiura' fu data nel Seicento una versione a stampa dallo storico Tommaso Costo³ e da allora la narrazione si affermò prolungandosi per oltre due secoli, senza che gli storici abbiano attribuito valore probatorio all'autodifesa di Campanella intitolata *Narrazione*⁴ e perciò Luigi Amabile poté offrire agli studiosi una gran massa di documenti a dimostrazione della realtà della congiura.

¹ TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso*, 121.

² A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 255-365.

³ *Del Compendio dell'istoria del Regno di Napoli. Parte terza. Aggiuntovi in questa ultima edizione il Quarto libro che supplisce per tutto l'anno MDCX*, Venezia, Giunti, 1613, pp. 155-156.

⁴ *Narrazione della istoria sopra cui fu appoggiata la favola della ribellione*, in FIRPO, *Processi*, pp. 290-313.

È necessario a questo punto riesaminare tutta la documentazione alla luce della distinzione tra testimonianze *volontarie* e *involontarie*. Non è questa la sede per farlo, anche se, una volta revocati in dubbio i dati di fatto forniti dai testimoni più o meno interessati, si giungerebbe da una «narrazione di finzione» ad una «narrazione storica». ¹ Ora, la *Narrazione* di Tommaso Campanella smentisce categoricamente i fatti addebitatigli, con la sola eccezione delle sue convinzioni astrologiche e solo la forza di attrazione di una parte della tradizione storiografica ha impedito di tradurre in un concreto atteggiamento di ricerca la massima: «Audiatur et altera pars». ²

Ricordiamo, perciò, brevemente un fatto elementare: le confessioni dei presunti congiurati furono estorte con la tortura e le testimonianze non sono tutte attendibili. L'unica circostanza accertata di tutta la vicenda è quella psico-sociale: un malcontento diffuso, una tensione sociale aggrovigliata in cui si mescolava, anche da parte degli ecclesiastici chiamati in causa, un'antica, non spenta rivendicazione dell'appartenenza del Vicereame allo Stato della Chiesa.

Gli eventi, secondo la versione di Campanella, avevano preso l'avvio da una serie di fenomeni naturali occorsi in tutta Italia (piogge, inondazioni, terremoti catastrofici), che gli fecero pensare alla prossima fine del mondo (timore condiviso da tanti altri contemporanei distanti nello spazio, tra i quali il fiorentino Bernardo Davanzati), ³ visto che da anni egli studiava le profezie e le teorie degli astrologi e degli astronomi e aveva raccolto una cospicua serie di appunti. Con queste curiosità, con queste dimostrazioni di fatti previsti, nella situazione di una convulsa vita locale, Campanella pensò e comunicò il timore che dovesse capitare qualcosa di grosso. S'impadronirono di questi pensieri tre accusati per reati: Giovan Battista Biblia, Fabio Lauro (sequestrati per debiti nel convento dell'Osservanza di Catanzaro) e soprattutto don Luigi Xarava, avvocato fiscale scomunicato. I tre, manovrando abilmente le opinioni del Campanella, deformandole ad arte e facendole circolare nel reticolo dell'amministrazione spagnola, riuscirono a convincere le autorità che si stava ordendo una congiura ai danni della Spagna: dissero, e fecero dire da altri, molte «favole», sicché, come scriveva Campanella, «ordiro tutta la favola essi, per farla apparente con molta arte, come in una commedia». ⁴

La congiura era stata per Campanella un'invenzione del governo spagnolo per spegnere sul nascere degli umori diffusi nel Vicereame e, attraverso il terrore diffuso (torture, esecuzioni teatrali e spettacolari), conservare il potere, nello stile della politica della Ragion di Stato. ⁵ Se accettiamo questa testimonianza, diventa allora molto più importante occuparsi del profetismo e dell'astrologia politica di Campanella (come ha fatto Laura Fedi), ⁶ in sintonia con le universali attese di fine

¹ C. GINZBURG, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 7-13.

² Cfr. G. BÜCHMANN, *Geflügelte Worte*, Frankfurt am Main, Fischer, 1957, p. 204.

³ L. PERINI, *Un patrizio fiorentino e il suo mondo: Bernardo Davanzati*, «Studi storici», XVII, 1976, 2, p. 170.

⁴ FIRPO, *Processi*, p. 282.

⁵ Cfr. *Complots et conjurations dans l'Europe moderne* (Actes du Colloque, Rome, 30. IX.-2. X. 1993), a cura di Y.-M. Bercé e E. Fasano Guarini, Roma, École française de Rome, 1996.

⁶ L. FEDI, *Una fonte della profezia di Campanella: la Bibliotheca sancta di Sisto da Siena*, in *Con*

secolo: solo correggerei la sua ipotesi che le profezie anticipassero e accompagnassero l'organizzazione dell'azione,¹ e la trasformerei, invece, in quella di una vera e propria opera di raccolta e studio di materiali astrologici e profetici con un atteggiamento da «scienziato»,² di fronte all'ignoranza universale in questa materia.

Forse la profezia politica (previsione) potrebbe avere in Campanella una lontana preistoria ed egli potrebbe (ed è questa la mia ipotesi) averla assorbita già a Napoli al tempo della sua permanenza nel convento di San Domenico Maggiore, nella cui biblioteca³ si trovava anche il *De revolutionibus orbium coelestium* di Niccolò Copernico dove sono le deduzioni astrologico-politiche del Retico circa i mutamenti degli imperi.⁴

Stimolato dall'impostazione originale ed innovatrice, piena di paralleli convergenti, proposta da Michele Ciliberto nel suo bel libro *Pensare per contrari*,⁵ per meglio definire la natura della previsione di Campanella, mi sono provato ad accostarla a quella, divergente, di fra' Paolo Sarpi.

Troviamo nella *Vita del Padre Paolo* di Fulgenzio Micanzio, una notizia davvero sorprendente:

Ardevano in questi tempi le guerre civili in Francia, et aveva gusto il padre sentirne ragionare. E continuò quasi sin al fine della vita il gusto d'intendere lo stato del mondo, e ciò ch'andava succedendo; et aveva sempre come un'idea generale, che poche volte fallava nel suo giudizio, s'una nuova che si spargesse fosse vera o finta; e con tanta prudenza su le cose presenti fabricava il suo giudizio di quelle dell'avvenire, che faceva meravigliare e ricercar il suo parere com'una pronosticazione.⁶

Sarpi faceva previsioni ricercate da molti, ma pur dimostrando, come Campanella, un interesse per la storia contemporanea del mondo e un'apertura enciclopedica, procedeva con un metodo opposto a quello di Campanella: controllava anzitutto la veridicità o la falsità delle notizie. Era quanto faceva una parte del patriziato mercantile veneziano che Sarpi frequentava (probabilmente, oltre che in base alle Relazioni degli ambasciatori veneti, anche al gran numero di *avvisi* che giungevano a Venezia, come in tutte le grandi città italiane – a Roma, a Napoli,

l'ali de l'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura, a cura di F. Meroi, presentazione di S. Bassi, Firenze, Olschki, 2005, pp. 159-183.

¹ Secondo la tesi sulle «previsioni» di A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, II, a cura di V. Geratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1404-1406: «Il concetto di scienza».

² FIRPO, *Processi*, p. 295.

³ Biblioteca che ho recentemente cominciato ad esplorare in base ad un inventario ottocentesco sconosciuto di cui ho dato notizia in *Storia sociale e politica. Omaggio a Rosario Villari*, Milano, Angeli, 2007.

⁴ Si tratta della *De libris revolutionum narratio prima* G. J. Rhetici ad Joannem Schonerum, presente nella seconda ed. del *De revolutionibus* di Copernico (Basilea 1566).

⁵ M. CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 76-77.

⁶ F. MICANZIO, *Vita del Padre Paolo*, in P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino* a cura di C. Vivanti, II, Torino, Einaudi, 1974, p. 1306. Non ho visto gli appunti preparatori: Biblioteca Querini Stampalia di Venezia, Mss.cl.IX, cod. XVI.

a Firenze – selezionati in base ad un'esperienza probabile). Controllandone la veridicità, Sarpi procedeva, prima di emettere una previsione, imitando i mercanti, e non come un teologo qual era Campanella attratto dallo stesso problema, ma mosso dal teleologismo.

Lo scritto politico di Campanella successivo ai *Discorsi ai principi d'Italia* è la *Monarchia di Spagna*:¹ Germana Ernst, con i suoi studi sulla datazione del primo abbozzo (1595) e della redazione più ampia (1598), ha fatto compiere agli studi un passo in avanti decisivo perché, con questa cronologia, lo scritto, sottratto alla dipendenza dalla pretesa congiura, diventa finalmente un documento rivelatore del genuino pensiero di Campanella.

Perché è così importante la *Monarchia di Spagna*? Perché, a mio parere, dopo la sintesi *conservatrice* della *Ragion di Stato* di Botero, questa di Campanella è nel Seicento la prima testimonianza di un pensiero *riformatore italiano*, contenente senz'altro componenti utopistiche, ma anche e soprattutto proposte concrete di riforma (il termine era nell'aria, ma qui Campanella lo usa con significato *politico*).²

Tra tutte le monarchie, quella attuale spagnola è la più estesa di tutte quelle finora succedutesi e di quelle esistenti: una talassocrazia mondiale, frutto dell'accorto sfruttamento di tutte le occasioni offerte nel passato dalla Provvidenza. Le si oppone in un gigantesco conflitto, l'impero turco, potenza continentale (a differenza dell'Impero spagnolo che è potenza continentale e insieme marittima), dai confini meno definiti. I due imperi, secondo Campanella, si distinguono per la loro struttura politico-sociale: mentre l'impero turco ha un solo signore e tutti gli altri servi, quello spagnolo (e in genere le altre monarchie europee) ha un signore e tanti baroni: ecco un primo apporto di Machiavelli, ricavato coerentemente dal *Principe* (cap. iv), fondamentale in quanto distingue l'Occidente dall'Oriente.

Anche la Francia poteva aspirare al dominio mondiale in quanto i suoi sovrani discendevano da Gomer,³ come già aveva sostenuto Guillaume Postel, ma una volta persa l'occasione dopo Carlo Magno e indebolitasi a causa delle guerre di religione, essa è esclusa dal gioco.

L'ostacolo maggiore per la Spagna è rappresentato dall'Inghilterra che, pur non aspirando alla monarchia universale, è tuttavia

paese attissimo alla marinaria e abbondante di navi e soldati, li quali spesso predano le coste di Spagna settentrionali e corrono sino al Mondo novo dove, quantunque non possano fondare signoria, perché si è provisto con metter fortezze nei porti opportuni, non dimeno possono fare [gli Inglesi] e fanno, gran danno, avendo il Drago [Francis Drake, 1580] d'Inghilterra girato il mondo a torno, come Magaglianes fece.

¹ Si veda L. PERINI, *Verso altri sistemi di rappresentazione del mondo: La Monarchia di Spagna di Fra' Tommaso Campanella*, in *L'étude de la Renaissance nunc et cras* (Actes du colloque Genève, septembre 2001), Genève, Droz, 2003, pp. 303-323.

² Tommaso Campanella, p. 744: «riformi la politica»; ivi, p. 752: «ci vuole gran riforma».

³ L. PERINI, *Gli utopisti: delusioni della realtà, sogni dell'avvenire*, in *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 378, 391.

Le fonti delle informazioni di Campanella potrebbero essere state le *Navigazioni e viaggi* di G. B. Ramusio e le *Relazioni universali* di Botero, ma l'esperienza veneta e romana misero nelle sue mani un tesoro politico attuale, le Relazioni degli ambasciatori veneti (di cui parla nella *Monarchia di Spagna*)¹ che avrebbe potuto vedere già a Padova, ma sicuramente a Roma. Forse a queste allude nella «Appendix» indirizzata a Martos Gorostiola, quando da Stilo lamentava di non «[...] potere avere le relazioni».

La monarchia di Spagna, con l'aiuto della religione e del Pontefice (che è l'unico e vero monarca universale, visto che a Filippo II mancava il titolo imperiale), congregherà tutte le genti in *unum ovile et unus pastor* prima della fine del mondo. Sarà prima la fine di tutte le monarchie e l'inizio dell'Impero dei santi e della Chiesa con l'annichilamento dell'Anticristo (secondo la profezia millenaristica di Francesco Pucci).

Davanti agli occhi di Campanella c'è la struttura feudale europea (che la fa così radicalmente diversa da quella dell'Impero ottomano), da *riformare* secondo questi criteri:

1) i baroni non devono possedere più di 30.000 ducati di rendita: il resto deve essere incamerato dall'erario statale;

2) ogni barone deve essere obbligato a corrispondere tanti soldati e cavalli in proporzione alle sue rendite;

3) erede delle proprietà del barone deve essere solo il primogenito.

Onde mantenere il Tesoro della monarchia al riparo dai rischi delle navigazioni atlantiche che rendono incerti gli introiti d'argento provenienti dal Nuovo Mondo è necessario, con lo sguardo rivolto soprattutto al Vicereame di Napoli:

4) aumentare il numero dei banchi;

5) istituire ovunque delle dogane sull'esempio della dogana delle pecore di Puglia;

6) sviluppare l'agricoltura;

7) reprimere l'usura con l'invio di funzionari statali;

8) istituire ovunque Monti di pietà;

9) ridurre le tasse sui beni di uso comune (pane, vino ed olio).

Con queste riforme la monarchia di Spagna, anziché riempirsi di nobili e di servi, si arricchirà di attività agricole, manifatturiere e commerciali, reprimendo il fenomeno dell'usura. Si ridurranno così i motivi di malcontento e il fenomeno del diffuso banditismo, l'abnorme sviluppo della città di Napoli, dove i nobili vanno a dilapidare le loro rendite, prima di ritornare nelle loro terre più esosi e tirannici di prima. È evidente che Campanella cerca di comporre e integrare gli interessi generali della monarchia spagnola (che sono preminenti) con quelli particolari del Vicereame di Napoli.

Vediamo ora cosa dice di Enrico di Navarra dopo l'assoluzione di Clemente VIII (1595). Lo troviamo, nella *Monarchia di Spagna* (1598), chiamato re Enrico IV,

¹ Tommaso Campanella, p. 739: «i signori Veneziani, che quando tornano dall'ambasciarie fanno certe relazioni delle cose del paese».

«gran guerriero», ancora potenziale nemico di Filippo II (Campanella quindi non conosceva ancora il trattato di Vervins, 2 maggio 1598),¹ quel Filippo II che, pur avendo avuto a disposizione cinque occasioni per vincere il suo antagonista francese, non era riuscito a sfruttarne alcuna. Il testo parla del re Enrico IV, «aggraziato oggi con i suoi popoli» (il che fa pensare che Campanella conoscesse l'editto di Nantes, 30 aprile 1598) e «col papa».

La figura di Enrico IV non rappresentò certamente per Campanella un mito come quello dell'«Ercole Gallico» studiato da Corrado Vivanti, ma ciononostante una figura esemplare («questo gran guerriero Arrigo IV») e termine di confronto con Filippo II.²

Non stupisce che da allora Campanella non si sia più preoccupato delle vicende interne francesi, occupato com'era a difendersi dai suoi nemici spagnoli in Italia e solo quando, nel 1626, il Consiglio collaterale del Vicereame di Napoli deliberò di rilasciare Campanella, si registra l'intervento politico di Campanella con un pubblico discorso nella chiesa di San Luigi dei Francesi a Roma (non conservato) a favore dell'espugnazione di La Rochelle (1628). Di seguito viene un *Avvertimento al Re di Francia, di Spagna e al Pontefice* (1629) che non presenta un vero punto di svolta del suo pensiero.

Al rovesciamento delle posizioni di Campanella contribuisce, invece, il *Dialogo politico tra un veneziano, spagnolo e francese* (1632), dove si trova un'argomentata difesa del cardinale Richelieu e della sua politica, con una informazione sulla vita politica francese, la corte, Luigi XIII, Richelieu – a tal punto dettagliata da presupporre stretti contatti di Campanella con l'ambasciata di Francia a Roma in quegli anni (1632).³

Nel 1634 Campanella fuggiva da Roma per Parigi. Si apriva così un capitolo nuovo nella sua biografia. Egli non è più un pensatore perseguitato, è un «Italiano fuori d'Italia» e un utopista cosmopolita, prima tedesco e poi francese: la sua *Civitas solis* fu infatti pubblicata per la prima volta a Francoforte sul Meno (1623) e l'ultima a Parigi (1637).

Giungeva in Francia con una conseguita reputazione filosofica e politica raggiunta grazie a Jacques Gaffarel e a Gabriel Naudé.⁴ Arrivato a Parigi, Campa-

¹ La pace di Vervins, 2 maggio 1598, tra Enrico IV e Filippo II, ebbe immediata ratifica da parte delle istituzioni francesi (Re e Parlamenti), mentre fu giurato da Filippo III a Valladolid solo il 27 maggio 1601. I quattro anni di sospensione del perfezionamento dell'atto solenne spiegano forse i motivi per cui Campanella non ne parli: cfr. J. DU MONT, *Corps universel diplomatique du Droit des Gens*, Amsterdam-La Haye, 1728, t. v, p. 1 (x della collana), p. 572.

² *Monarchia di Spagna*, in *Tommaso Campanella*, pp. 774-776. Come era avvenuto a Roma, teste Agrippa d'Aubigné: cfr. F. YATES, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1995, pp. 235-236.

³ *Tommaso Campanella*, p. 962. Le ragioni che portano ad attribuire questo scritto a Campanella sono state esposte anche di recente da F. PLOUCHART-COHN, *Il Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese di Tommaso Campanella fra storia e profezia*, «Bruniana & Campanelliana», x, 2004, pp. 319-332. Ne aveva già colto tutta l'importanza F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 115.

⁴ M.-P. LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1995.

nella compose (dopo il 25 marzo 1635) un breve scritto, intitolato *Consultationes aphoristicae*,¹ che segna, a mio giudizio, il vero passaggio di Campanella dalla parte della Francia. Tra gli argomenti usati per dimostrare la decadenza della Spagna c'è: 1) il permesso concesso dagli Spagnoli agli Olandesi di navigare nei mari prospicienti il Nuovo Mondo; 2) la diminuzione della sua popolazione da 12 milioni a 3 milioni; 3) l'eterogeneità delle sue forze risultanti da quelle dei suoi domini (Fiandra, Borgogna, Impero, Stato di Milano, Sicilia, Napoli, Nuovo Mondo) e non da forze proprie; 4) l'immensa superbia degli Spagnoli; 5) il mancato pagamento dei soldati e dei comandanti; 6) la natura pretestuosa della sua religione volta solo a fini politici (dominio); 7) l'odio dei sudditi contro di lei; 8) la sua dipendenza finanziaria dai Genovesi; 9) la disunione delle sue membra. Campanella, inoltre, continuava qui a citare il suo scritto la *Monarchia di Spagna* senza ancora farne una critica e proponeva di cominciare una guerra contro la Spagna partendo da Napoli (la guerra alla Spagna dichiarata formalmente il 6 giugno del 1635 era cominciata il 19 maggio con l'invasione dei Paesi Bassi).

Quello che sembra più sicuro – e che darebbe ragione alla diagnosi di Campanella – è la riduzione della popolazione (della Castiglia, non dell'intera Spagna), delle entrate della Corona spagnola derivate dal Nuovo Mondo e, infine, la crescente dipendenza della finanza spagnola da quella genovese. Quelli che, invece, nella diagnosi di Campanella, restano fenomeni non misurabili sono l'odio dei sudditi¹ e l'immensa superbia degli Spagnoli.² Campanella ha certamente raccolto i sintomi che è andato enumerando. L'ultimo di essi – la mancanza di unità – risultava dal fallimento della politica riformatrice di Gaspar de Guzman conte-duca di Olivares, che nel 1624 aveva proposto al sovrano Filippo IV una riforma inattuata.

Per mettere insieme tutte queste notizie – un problema che ha costituito sempre un rompicapo per gli storici – Campanella ha potuto, d'ora in avanti, attingere anche a documenti governativi.

Con tutto ciò e tenuto conto del ritardo col quale Campanella interviene nel dibattito sulla crisi della Spagna, la testimonianza del Domenicano in questo scritto apparentemente minore è, a mio parere, molto interessante.

Anzitutto faccio osservare che proprio nello scritto *An Monarchia Hispanorum* la Spagna veniva *pesata* sulla bilancia del potere e che, tra gli elementi ponderali, un'importanza sicuramente rilevante è quella attribuita al *numero* (la popolazione crollata da 12 milioni a 3 milioni). È questa un'impostazione condivisa dagli scrittori politici di allora (per es. Botero) e dagli studiosi di economia, chiamati *mercantilisti*. Questa idea che il *numero* (delle monete, della popolazione, dei prezzi, dei soldati ecc.) sia ponderalmente più importante di qualsiasi altro elemento umano è un fenomeno della cultura contemporanea a Campanella ed egli stesso ne è rimasto influenzato. Quello dei mercantilisti è un pensiero tendenzialmente

¹ *Opuscoli inediti*, p. 107 sgg.

² J. GENTIL DA SILVA, *Les mouvements populaires de révolte comme témoignage sur la pauperisation au XVI^e et au XVII^e siècle*, «*Mélanges de l'Ecole française de Rome*», 1976, pp. 279-318.

³ J. H. ELLIOTT, *La decadenza della Spagna*, in *Crisi in Europa 1560-1660*, Napoli, Giannini, 1968, pp. 229-264 e, in particolare, p. 253.

antimachiavellico, in quanto essi antepongono alla «virtù», il valore del «numero». Testimone di questo mutamento di valori fu il Cancelliere inglese Francesco Bacone che in uno dei suoi *Essays* sosteneva, ancora sotto l'influenza delle teorie di Niccolò Machiavelli, che era il valore («virtù») di un popolo e non il numero quel che decideva della forza di uno Stato.¹ Sarebbe, tuttavia, profondamente errato classificare Campanella tra i mercantilisti: egli si appropria, probabilmente, di una parte della loro *attrezzatura mentale* (il numero), ma solo strumentalmente, al solo scopo di dimostrare la sua tesi del «declino» della Spagna.

Ad un'epoca di poco posteriore (che Germana Ernst colloca nel biennio 1634-1636) risale la *Monarchia di Francia*.² L'aspetto più interessante di questo scritto è, a mio giudizio, la critica che Campanella rivolge ai suoi due precedenti, i *Discorsi ai Principi d'Italia* e la *Monarchia di Spagna*. Dichiarò, infatti, a partire dal capitolo III («Argomenti universali, coi quali provò il Campanella nel *Panegirico* [i *Discorsi ai Principi d'Italia*?] e nel libro della *Monarchia di Spagnoli* che tocca a Spagna congregar il mondo tutto alla fede cattolica e dominare come eletto braccio del Messia primo»), di avere cioè tra i trenta e quarant'anni prima pensato che gli Spagnoli, che avevano circumnavigato il globo, avessero posto le premesse di una monarchia universale cattolica, seguendo la successione delle «quattro monarchie», grazie agli archibugi, alla bussola, alle stampe che la Provvidenza aveva messo nelle loro mani, e alle congiunzioni astrali in base alle quali gli astrologi si aspettavano una monarchia universale. Ora, però, gli Spagnoli avevano mancato al loro compito universale e

l'han abusato desertando il mondo e annihilando il genere umano, come si legge nell'istorie loro, e abbandonaro quella novella Cristianità per cacciar gli occhi a Cristiani del mondo vecchio, tal che per un passo di terra in Italia hanno sparso tanto più sangue che li fiumi di quella porton acqua, e più oro che le Alpi pietre,

alludendo al passaggio della Valtellina (corridoio naturale tra la Lombardia e il Tirolo, di grande importanza strategica per il sistema militare ispano-asburgico e imperiale e per i collegamenti tra i domini italiani della Spagna, i Paesi Bassi e la Germania): qui gli Spagnoli intervennero nel 1620 a sostegno dei cattolici massacrando 600 protestanti («sacro macello» della Valtellina).

Ora, invece, non siamo più a quei tempi e dopo che la dinastia dei sovrani francesi si è rinnovata passando dai Valois ai Borbone, Campanella prevede il declino della Spagna e la crescita della Francia. La previsione del futuro successo politico della Francia sembra fondata su argomenti condivisi da una parte dell'opinione pubblica europea, perché

¹ Cfr. L. PERINI, *Numeri*, «Bollettino di Demografia Storica», n. 28, 1998, pp. 117-122.

² Pubblicata per la prima volta da Luigi Amabile in *Castelli*, II, Napoli, 1887, pp. 299-347, è stata ristampata da G. Ernst in T. CAMPANELLA, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*. Textes originaux introduits, édités par G. Ernst, Trad. par N. Fabry, S. Waldbaum, Paris, PUF, 1997, pp. 374-597. Risulta da un solo manoscritto superstite conservato nella biblioteca parigina dell'Arsenal; risulta abbastanza evidente l'intenzione di Germana Ernst di comparare i due scritti politici, così importanti; la prima analisi comparativa dei due scritti risale a Friedrich Meinecke: cfr. *L'idea della ragion di Stato*, cit., pp. 111-117.

dove essi [gli Spagnoli] son intrati, hanno desertato la terra, come fecero nella Cuba, nella Spagnola, in Perù, in Messico, nel Brasil, nell'isole d'Africa e d'Asia, e son abominati da ogni nazione per la crudeltà e la superbia immensa, e perché non sanno accomunarsi con altri, senza affliger quelli, non son boni se non come carnifici e organi dell'ira di Dio, caduta sopra queste nazioni per l'idolatria, antropofagia e sodomia.

In queste poche righe Campanella riassume una controversia insorta da quando Bartolomé de las Casas aveva accusato gli Spagnoli di aver distrutto le popolazioni indigene delle isole (Cuba, Hispaniola) e della Terraferma (conquista del Messico e del Perù da parte di Cortés e di Pizarro) e poi – dopo l'unione del Portogallo alla Spagna nel 1580 – le popolazioni del Brasile. Campanella aggiunge a queste vittime anche quelle risultanti dall'immenso trasferimento coatto di popolazioni, conosciuto come la «tratta degli schiavi», contro la quale avevano scritto e protestato Bartolomé de las Casas, Domingo de Soto, Suarez de Peralta.¹ Oltre a questi motivi che hanno spostato dalla Spagna alla Francia la missione di unificare il mondo, Campanella aggiunge anche l'astrologia, che non corrisponde più alla missione che nei *Discorsi ai Principi d'Italia* e nella *Monarchia di Spagna* aveva attribuito alla Spagna (cap. v). La cometa apparsa nel 1618 era stata il segno più clamoroso di questo passaggio di consegne.

Per esaurire il tema degli imperi, vorrei accennare al rapporto tra la *Civitas solis* di Campanella, la teoria di Copernico (citato nel testo), la letteratura a stampa della *Conquista* degli imperi del Messico e del Perù (H. Cortés, citato nel testo, Pedro Cienza de Leon) e le inchieste etnografiche dei missionari domenicani (Diego Durán). Molto si è discusso sulla fonte filosofica della centralità del sole in Campanella e Luigi Firpo propendeva per Telesio; ma era stato Copernico ad averlo enfaticamente posto al centro, nel tempio del mondo. Si era inoltre scoperto, dopo la distruzione degli imperi americani, che il sole era la divinità al centro della loro cosmologia e i missionari domenicani (Diego Durán, 1581) ne avevano tratto ispirazione per un tentativo di 'ibridazione' delle due civiltà ispanica ed azteca.² Campanella (in parte per conoscenza diretta dei testi e in parte per *sentito dire*) combinò questo orientamento sincretistico presente nel suo Ordine con la più importante scoperta scientifica del secolo, la teoria eliocentrica. Il cristianesimo, d'altra parte, non era stato ostile al simbolo del sole a causa della sua origine orientale.³ Non c'è, infine, bisogno di dire che la *Civitas solis* – a differenza della città di Amauroto dell'*Utopia* di Tommaso Moro – non è retta a repubblica, ma a monarchia e questo è il riflesso delle più evidenti tendenze del secolo che andava precipitando verso la creazione di monarchie assolute.

¹ Cfr. S. ZAVALA, *Il pensiero politico nella Conquista d'America*. Prefazione di C. Vasoli, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.

² T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 246-266.

³ Cfr. H. LECLERCQ, *Soleil*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, xv.2, Paris, Letouzey, 1953, coll. 1577-1585.

«CALORE ANIMANTE»
E TEORIA ELEMENTATIVA
CAMPANELLA E L'INTERPRETAZIONE GENESIACA
DI AMBROGIO E AGOSTINO*

MICHELE VITTORI

IMPENSATORI cristiani dei primi secoli, raccolti nella categoria ampia ed eterogenea dei 'Padri della Chiesa', costituiscono una fonte inesauribile di ispirazione per Campanella. Le ragioni di ciò sono molteplici e non mette conto di ricordarne se non il denominatore comune, ovvero la volontà dello stilese di edificare un sistema filosofico *architettonico* che prendesse il posto integrandone la *traditio* e rifiutandone le chiusure concettuali, di quello dominante nell'Europa cristiana ormai da secoli. Il ricorso ai Padri è in parte uno stilema tipico della Controriforma, per ovvie ragioni attenta alla tradizione della Chiesa ed alle opere che aveva generato: ma a maggior ragione s'iscrive nella vicenda umana ed intellettuale di Campanella, che in tale tradizione poteva trovare la ricchezza di cui nutrire gli spunti originari del suo filosofare e l'autorevolezza che ne certificasse il carattere ortodosso. Nel riuso campanelliano dei Padri il confine tra filiazione da un clima culturale, ripresa contenutistica, accortezza compositiva è assai labile; la coerenza interna è infatti concetto 'limite' della filosofia di Campanella, che sempre vi tende ma non sempre la rispetta. Nel caso di riprese tematiche di alcuni Padri come Ambrogio ed Agostino, tale fenomeno diviene esemplare.

La questione della presenza e della rilevanza della fonte ambrosiana negli scritti di Campanella, è stata affrontata con esaudienti riscontri in uno studio di Ada Lamacchia¹ ed i nuclei concettuali coinvolti nell'analisi sono di primo piano all'interno del sistema campanelliano (la fondazione ontologica della gnoseologia nella «notitia sui» e la «mens» come sua base fisiologica e funzionale). Il presente studio intende sondare ed illustrare piuttosto alcuni punti di contatto tra il pensiero fisiologico dei due autori, come la teoria dell'azione 'genetica' del sole che costituisce l'*incipit* del sistema fisico e antropologico campanelliano (come già di quello telesiano). Per quanto possa sembrare arduo immaginare un registro di referenti alternativo al cosentino, alcune affermazioni presentano degli aspetti interessanti:

* Il presente lavoro rielabora parte della Tesi conclusiva di Dottorato intitolata *Conoscenza e rielaborazione del pensiero Patristico nella filosofia di Tommaso Campanella*, discussa a Pisa nell'autunno del 2004.

¹ A. LAMACCHIA, «Notitia sui» et sources patristiques dans la philosophie de Tommaso Campanella, «Journal Philosophique», 1, 1985, 2, pp. 63-89.

Vero è dunque che ogni cosa d' anima sia piena, poiché tutte calor contengono [...]. Or poi che l'anima di niente non si fa, e sempre dal calor generar si vede [...].¹

Unde enim aut arbores germinarent aut frumenta vel sata prorumperent vel orta coquerentur, nisi ea interior quoque ignis animaret?⁴

ut August., et Ambr. et alii contestantur.²

Idemque probatur ex Ambros. 2 Hexam. cap. 3 ubi ab igne plantas, et feras dici animari.³

La presenza di una fonte 'esplicita' di natura patristica, suscita una duplice serie di considerazioni: da un lato, cercare di inquadrarla in un 'modello' di formazione di un registro di riuso complesso come quello patristico, dall'altro vagliarne nel merito i reali apporti contenutistici.

In questo caso la genesi della formazione del referente ambrosiano, nella sequenza poc'anzi riportata, appare significativa, perché paradigmatica del riuso di un intero registro: l'edizione parigina del *De sensu rerum* del 1637 integra la lezione ambrosiana già indicata nella *Defensio*, l'operetta alla quale Campanella aveva affidato, negli anni di permanenza nella Curia romana, la difesa del suo sensismo. Nella prima edizione latina del 1620 (ferma grosso modo alla redazione-traduzione del 1609) tale precisazione non compare, anche se essa era apparsa immediatamente scorretta a Campanella che aveva tentato di farne stampare una versione più aggiornata già nel 1622: d'altra parte il lavoro sul testo volgare, di cui la prima stesura latina era una traduzione, non era mai cessato. Il tentativo di ricostruzione del percorso evolutivo compiuto dal referente patristico all'interno delle opere campanelliane, è comunque utile nel vaglio del reale apporto offerto dall'*Hexaameron* ambrosiano alla genesi della teoria del calore animante. In effetti l'estrema precisione che Campanella usa nel rintracciare, all'interno della sterminata serie delle opere patristiche, le sezioni contenenti dottrine funzionali alla propria argomentazione, testimonia sicuramente una pratica che non poteva essere intervenuta nel breve lasso di tempo 1626-1627. Probabilmente, alla familiarità già acquisita in passato, la *Defensio* aggiungeva solo la localizzazione puntuale dei passi oltre che un aumento quantitativo degli stessi.⁵ Il sensismo, con la relativa teoria del calore animante, potrebbe essere stato professato quindi dallo stilese nella redazione volgare, senza preoccuparsi di coinvolgere in maniera massiccia fonti accreditate. Inoltre la redazione volgare rappresentava una riscrittura operata in ambito carcerario e con notevoli ristrettezze dell'originale risalente a molti anni addietro: dato anche questo da non sottovalutare nella valutazione delle fonti coinvolte nella riscrittura. È possibile dunque almeno ipotizzare che

¹ *Senso delle cose*, p. 47.

² *Ibidem*, nota 2, per l'integrazione del testo latino.

³ *Defensio libri sui De sensu rerum*, in *Sens. rer.* 1637, p. 41.

⁴ AMBROSII *Hexaameron libri sex*, II, 3, PL, XIV, col. 150C.

⁵ Cfr. FIRPO, *Bibliografia*, pp. 14-15.

la lettura dell'*Hexaemeron* ambrosiano avesse influenzato, in fase embrionale, la genesi di questo particolare aspetto della fisiologia campanelliana; o, non meno importante, avesse costituito un elemento corroborante dell'iniziale stimolo teleiano. Tuttavia l'analisi nel merito, tradisce una importanza modesta.

Lo stralcio ambrosiano da cui si sono prese le mosse, riguardante la funzione genetica del calore, è tratto dal più ampio contesto del commento al secondo giorno del *Genesi*: «Fiat firmamentum in medio aquarum: et dividat aquas ab aquis». ¹ La teoria della presenza di acque sopracelesti era, come noto, in netta antitesi con l'immagine del cosmo aristotelico. La spiegazione fornita da Ambrogio è tutt'altro che originale: l'onnipotenza divina può realizzare anche ciò che secondo le leggi prefigurate dalla fisica umana è impossibile, inoltre, anche sul piano meramente fisico, si può certo spiegare il testo sacro sulla base del riconoscimento in cielo, almeno delle acque condensate nelle nubi, che poi ridiscendono sotto forma di pioggia. Alla base sta ovviamente la concezione di una provvidenza inscritta in ogni aspetto della vita, che può aver previsto l'accostamento di due elementi inconciliabili, per un fine che all'uomo sembra sfuggire. ² Tra le considerazioni che scaturiscono da questa visione 'provvidenziale' del mondo naturale, alcune sono significativamente familiari anche a Campanella. Alle parole ambrosiane:

Ergo sicut necessaria ignis creatura, ut ordinata et disposita permaneant caelique clementia temperet aquarum rigorem, ita etiam aquarum redundantia non superflua, ne alterum altero consumeretur, quia nisi conveniens utriusque mensura sit, sicut ignis aquam exsiccet ita et aqua restringuit ignem;

fanno eco quelle dell'*Epilogo*:

Anzi si compiaceva il Senno di vedere, che 'l caldo essalando dalla terra la convertisse in monti, et facendo abondanza di licori movibili per lui ne facesse valli fiumi et mari [...]. Et approvava che, agendo quanto può l'un contrario contra l'altro, pensando di struggerlo, il conservava, perché indurandolo lo faceva più forte e toglieva a sé il poter entrar dentro e disfarlo; et liquefacendo li porgeva humore per ristoro delle parti perdute [...].

Questa pagina dell'*Epilogo* appare vieppiù interessante giacché vi compare poco oltre, una variazione sul tema iniziale. Tale variazione è funzionale tra l'altro all'osservazione di una problematica di stratificazione delle fonti assai tipica nei testi dello stilese:

Perché tutti i fuochi venir dal sole dentro alle pietre e dentro alle piante (d'onde per fregamento si cava, eccitando il calor sopito dentro la densità e donandoli forza d'agere e manifestarsi [...]), et in dentro la terra generati non d'altronde che dal sole poter venire [...] si veggono. ³

Il tema della natura del calore, lascia qui trasparire la sua carica antiaristotelica. Già nella *Philosophia sensibus demonstrata* Campanella, riportando la critica a suo

¹ *Liber Genesis*, I, 6.

² AMBROSII *Hexaemeron*, II, 3, cit., col. 150B.

³ *Epilogo*, pp. 240-242.

tempo mossa da Telesio, aveva spiegato con ragioni fisiche che lo sfregamento del sole, per poter scaldare tutta l'atmosfera, dovrebbe essere continuato ed equipotente in ogni singola parte del cielo, cosa impossibile proprio a causa del moto locale che lo stesso Aristotele¹ gli attribuisce: «ut in exemplis de lignis, ferris et lapidibus positus ab Aristotele, experimur». ² Nel *Del Senso* si trova uno sviluppo ulteriore, riguardo al fuoco ottenuto dal legno e dalle pietre, meritevole di attenzione:

Ma la pietra fricata come il legno, getta fuoco, e più la marchesita, che un'altra, perché ha più fuoco ascosto. [...] Ma la materia dov'è stretto e sopito il caldo, percossa si rilassa e il caldo prende vigore di manifestarsi e uscir con le particelle accendibili.³

[...] nisi ea interior quoque ignis animaret. Qui etiam de saxis frequenter excutitur et de ipso saepe, dum caeditur, ligno exilit.⁴

Nec vero quod contritio ipsa calorem faciendi potens sit, sed propterea omnino quod quae conteruntur res laxantur aperiunturque, ea nimirum donantur dispositione, quam statim subeat penitusque occupet in eamque agat praeinexistens calor tenuitatem, [...] quin ne id quidem contritio agere interdum, sed inexistenti tantum calori exitum quo exsiliat, patefacere videntur.⁵

Come si vede, già Telesio criticando il concetto aristotelico di un calore derivato dal moto, aveva accennato alla teoria di un calore 'interno' alle pietre; tuttavia il passo che figura nell'edizione definitiva del *De rerum natura* era proprio tra quelli al centro di più significativi mutamenti, rispetto alle edizioni precedenti datate 1565 e 1570, la prima delle quali usata in principio da Campanella (che ignorava come noto la seconda).⁶ È possibile che Telesio stesso, durante la riscrittura, tenesse conto dell'esempio ambrosiano (si noti la spia lessicale «exsiliat»). È tuttavia altrettanto probabile che nella sua ricerca di *auctoritates* che accreditassero le tesi fisiche telesiane, lo stilese avesse recuperato la teoria ambrosiana, rimasta tuttavia 'implicita': nel raffronto infatti Ambrogio e Campanella parlano di pietra – legno (entrambi quindi coerenti nella critica agli esempi usati da Aristotele), mentre quest'ultimo non compare in Telesio. Ma anche in questo caso, come in molti altri, in presenza di fonti 'implicite' lo stratificarsi dei rimandi crea un *humus* letterario e concettuale difficilmente sezionabile. Alla base di Ambrogio, potrebbe esserci infatti una suggestione letteraria proveniente da Virgilio:

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Del cielo*, II, 7, 289a.

² *Phil. sens.*, p. 656.

³ *Senso delle cose*, p. 8.

⁴ AMBROSII *Hexaemeron*, II, 3, cit., col 150C.

⁵ BERNARDINO TELESIO, *De rerum natura iuxta propria principia*, a cura di L. De Franco, Cosenza, Casa del Libro, 1965-1974, vol. I, p. 86.

⁶ Per le correzioni emerse dallo studio della copia usata da Telesio della propria opera, cfr. B. TELESIO, *De rerum natura iuxta propria principia. Ristampa anastatica dell'edizione del 1570 con correzioni e aggiunte di Bernardino Telesio*, a cura di M. Torrini, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989.

Ac primum silici scintillam excudit Achates
 suscepitque ignem foliis atque arida circum
 nutrimenta dedit rapuitque in fomite flammam;¹
 ut silicis venis abstrusum excuderet ignem;²

fonte che lo stesso Campanella mostra di conoscere nella prima redazione latina della *Physiologia* (edita a Francoforte nel 1623) dove, dopo aver riportato l'esempio della «marchesita» (già presente nel *Del Senso*), aggiunge:

non ab aere percusso, nec a motu, nec ex nihilo nascitur, ut Peripatetici somniant, sed a Sole rebus est inditus, ex eisque extruditur, ut Virgilius testatur.³

Anche in questo caso tuttavia il contesto rimane nel merito con ogni evidenza distante rispetto al vescovo milanese: Ambrogio tenta di mostrare la compatibilità della presenza di acque celesti col cielo igneo, attraverso il riconoscimento anche in terra di tale binomio in equilibrio per azione della divina Provvidenza. Ma altrettanto chiaramente, la generazione per il Padre non è prerogativa del sole, che anzi nel rispetto del testo genesiaco, risulta posteriore alla generazione terrena.⁴ Il sole, nel complesso della sua dottrina, è lungi dal ricoprire il ruolo importantissimo attribuitogli da Campanella.⁵ Ambrogio recepisce il testo sacro riconoscendo una dignità particolare a cielo e terra («duo enim ista sunt quasi velut cardines rerum»),⁶ ma negando sempre la prerogativa della costituzione degli enti, tradizionalmente legata al dinamismo dei quattro elementi:

in principio caelum fecerit, unde prerogativa generationis et causa, et terram fecerit, in qua esset generationis substantia. In his enim quattuor illa elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt.⁷

E se la prima parte del periodo può offrire qualche suggestione a Campanella («ma quello sole è fuoco e questa terra fa mole»)⁸ sul resto va misurata la sensibile distanza tra le due fisiologie.⁹

Lo stesso Campanella, confermandosi fedele conoscitore del pensiero di Ambrogio, non manca di annoverare nelle *Quaestiones physiologicae* il Padre, all'interno della schiera di pensatori favorevoli piuttosto ad una teoria elementativa quadripartita:

Videtur quod sic, primo quoniam principia activa sunt elementorum primo constitutiva: elementa autem sunt quatuor per Aristotelem, Empedoclem, Platonem, Hippocratem, Galenum, et Sanctum Ambrosium.¹⁰

¹ PUBLIUS VERGILIUS MARO, *Aeneidos* I, 174.

² IDEM, *Georgicon* I, 135.

³ Cfr. l'integrazione F in *Epilogo*, p. 244.

⁴ AMBROSII *Hexaameron*, III, 6, cit., col. 166C.

⁵ *Senso delle cose*, p. 3.

⁶ AMBROSII *Hexaameron*, II, 7, cit., col. 135D.

⁷ AMBROSII *Hexaameron*, II, 6, cit., col. 132B.

⁸ *Senso delle cose*, p. 3.

⁹ Cfr. anche AMBROSII *De Noe et Arca*, 14, PL, XIV, col. 384A.

¹⁰ *Quaestiones*, p. 43.

La stessa sequenza è ripetuta più volte nelle *Quaestiones*, ma almeno in un caso con una interessante elucubrazione sulla trasmissione della teoria dei quattro elementi e sulla sua differenziazione all'interno della storia del pensiero antico:

Videtur Aristoteli quatuor esse elementa. Primo probatur autoritate Empedoclis, qui posuit ignem, et aquam, aërem, et terram. Idem sentit Plato et Timeus, et Ocellus Lucanus, et Hippocrates, et Galenus, D. Thomas, Ambrosius, pluresque Patres in sacra pagina doctissimi. Sed hi non omnes concordant. [...] Empedocles videtur caelum ipsum cum Heraclito (sed tamen stellas ex elementis) igneum facere: sicuti et S. Ambrosius, et alij Patres: neque omnes aequae prima ista quatuor ponunt, excepto Aristotele.¹

Innanzitutto è evidente nelle *Quaestiones*, la chiara volontà compositiva nell'inserire a sostegno delle tesi fisiche, la tradizione patristica e cristiana in genere, anche quale vettore concettuale di tradizioni precedenti rielaborate dagli stessi Padri. La teoria elementativa offre una perfetta esemplificazione di questa strategia di riuso messa in atto da Campanella. In effetti nel primo stadio della riflessione campanelliana, imbevuto ancora profondamente di telesianesimo, di fervore e relativa libertà di studio e ricerca, la presenza dei Padri (soprattutto nelle tesi fisiche) è quasi irrilevante e la serie di autori citati dimostra chiaramente l'origine primaria del sapere naturalistico dello stilese.² Ambrogio non compare, né a proposito della teoria del calore animante (e quindi del dualismo sole/cielo-terra esaminato inizialmente), né tantomeno quale paladino di una teoria elementativa quadripartita. È lo stesso panorama d'altronde che si presenta nel *Prodromus philosophiae instaurandae*, stampato in Germania nel 1617, ma sicuramente composto tra il 1594-1595³ e dunque testimone dello stadio giovanile del pensiero fisico di Campanella (per quanto concepito come *Compendium* e quindi con ogni probabilità privato di numerose fonti e citazioni):

Si Aristoteles ponat quattuor contraria prima, oportet ponere duas materias primas. [...]. Haec ille [...] postea ponens quatuor prima corpora facit duas Contrarietates primas nesciens contra Ocellum, Empedoclem, et Hippocr. probare duo corpora, sicut suis positionibus congruebat, et sicut fecit Parmenides, ex quo ille accepit duo activa principia.⁴

Il testo appare ricco di spunti sulle fonti greche della fisica campanelliana, nonché sull'influsso evidente della fisica telesiana e sul persistente antiaristotelismo in campo fisico, ma praticamente privo di fonti patristiche.

Nelle *Quaestiones* anche a proposito di questa teoria, la prospettiva appare notevolmente cambiata: Campanella è di certo memore degli insegnamenti centrali così profondamente elaborati in gioventù, e dei repertori da cui erano stati desunti; tuttavia sia la costruzione del suo discorso, sia le finalità dello stesso appaiono (almeno a prima vista) diverse.

¹ Ivi, p. 64.

² Si veda ad esempio *Phil. sens.*, p. 46.

³ Cfr. FIRPO, *Bibliografia*, p. 36.

⁴ *Prodromus*, p. 37.

Ad primum respondeo quod elementa prima sunt duo, Caelum et terra, secundum Moysem, in quibus regnant prima principia activa [...]. Empedocles vero fatetur Aërem et Aquam esse secunda elementa, et ita interpretandus venit Ambrosius Platonem secutus, teste Augustino.¹

L'aspetto ancor più interessante, relativamente alla figura di Ambrogio, è l'attenzione posta nel ricercare una linea di trasmissione e di influenza della teoria dei quattro elementi, esattamente nel platonismo, vero *trait d'union* tra la filosofia presocratica e la tradizione cristiana. Nel periodo poc'anzi citato si nascondono infatti molte suggestioni, che vanno attentamente dipanate.

Nella *Disputatio in prologum instauratarum scientiarum* (rifacimento del *De gentilismo non retinendo* e stampata in fronte alla *Philosophia realis* in cui trovano posto anche le *Quaestiones*) Ambrogio, che già si è visto in precedenza annoverato nella schiera dei pensatori favorevoli alla teoria dei quattro elementi, è messo in diretta relazione con Platone, da cui avrebbe ricevuto un influsso diretto ed uno indiretto. Il primo è fatto risalire da Campanella, al commentario che Ambrogio avrebbe elaborato del *Timeo* platonico, andato poi perduto durante le invasioni barbariche,² riguardo al secondo, esso si basa sulla ricostruzione dell'ambiente neoplatonico cristiano che si muoveva attorno al vescovo milanese, di cui testimone autorevole è Agostino³ i cui scritti di certo Campanella aveva sotto gli occhi nella composizione di quest'opera:

Qui etiam in 8 Confessionum capite 20 refert Simplicianum S. Ambrosii praeceptorem, laetatum esse, quod Augustinus platonicos libros, non autem aliorum Philosophorum adisset. Ex his enim facilius agnoscuntur dogmata Christiana quam ex aliis Philosophis a veritate dissentientibus: et propterea a Victorino Christiano Platonicos latinitate donatos.⁴

Infatti, quantunque nel *Timeo*⁵ platonico venga riportata la teoria dei quattro elementi, con la posizione preminente tuttavia di fuoco – terra rispetto ai 'medi' aria – acqua; la fonte diretta sembra essere l'esegesi genesiaca del *De civitate Dei* di Agostino:

Hoc ut existimetur, illa suadere videntur indicia, quod liber Geneseos sic incipit: *In principio fecit Deus coelum et terram* [...]. In Timaeo autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit, Deum dicit in illo opere terram primo ignemque junxisse: manifestum est autem quod igni tribuat coeli locum: habet ergo haec sententia quamdam illius similitudinem, qua dictum est, *In principio fecit Deus coelum et terram*. Deinde illa duo media, quibus interpositis sibimet haec extrema copularentur, aquam dicit et aerem: unde putatur sic intellexisse quod scriptum est, *Spiritus Dei superfere-*

¹ *Quaestiones*, p. 44.

² *Disputatio in prologum instauratarum scientiarum ad scholas christianas, praesertim parisienses, in Phil. realis*, «Tertium assertum», n.n.

³ AUGUSTINI *Confessiones libri tredecim*, VIII, 1, PL, XXXII, col 750A.

⁴ *Disputatio inst. sc.*, «Responsio ad argumenta prima», n.n.

⁵ PLATONE, *Timeo*, 31b-c.

*batur super aquam. Parum quippe attendens quo more soleat illa Scriptura appellare Spiritum Dei, quoniam et aer spiritus dicitur, quatuor opinatus elementa loco illo commemorata videri potest.*¹

La colta ed attenta esegesi dell'ipponate è di certo più in linea con la fisica telesiana e campanelliana di quanto lo sia la tradizionale teoria elementativa quadripartita di Ambrogio. Ma Campanella ancora una volta con un misto di accortezza compositiva, ermeneutica storica, abilità controversistica consuma il suo distacco dal vescovo milanese senza una aperta critica: Ambrogio incarnerebbe il tipo del pensatore cristiano non sufficientemente padrone dei portati filosofici passati e dunque non compiutamente autonomo rispetto ad essi:

*Ambrosius et alij Patres loquuntur de mente aliorum Philosophorum, ipsi super hoc non philosophantes, sed quae vulgo feruntur, sententias recitantes. [...] Et Plato duo statuit elementa, scilicet terram, quam componit ex isoscelibus: idcirco non convertibilem in alia tria, ignem scilicet, aërem et aquam: quae componit omnia ex scalenis pluribus aut paucioribus, ita quod non differunt natura, sed solum secundum magis et minus. [...] Ergo duo revera statuuntur etiam apud patres istos elementa.*²

Quest'ultimo aspetto conduce ad una prima serie di conclusioni.

Le suggestioni offerte dalle teorie oggetto di queste pagine sono molteplici, dalla antropologia alla fisica, ed infatti loro sviluppi compaiono in molte opere campanelliane, come si è visto, anche estremamente lontane tra loro, nel tempo e soprattutto nella concezione. Non si deve tuttavia mai perdere di vista l'elemento comune sotteso dalle speculazioni dello stilese attorno a questo tema: il debito verso la fisica telesiana e la volontà di farla propria dandone uno sviluppo sistematico e difendendone le fondamenta. In tal senso l'operazione compiuta da Campanella nei confronti del dualismo creazionale sole - terra e quella ancor più macchinosa riguardante la teoria dei quattro elementi, appaiono paradigmatiche e svelano la tipologia di riuso attuata. Le opere patristiche sopra citate (*l'Hexameron* di S. Ambrogio, ma anche il *De civitate Dei*) erano certo di largo uso nel tardo Cinquecento, come tali non si può escludere una presa di contatto precoce con esse. Tuttavia nelle prime opere in cui Campanella difende la fisica telesiana, il ruolo ricoperto da tali testi è irrilevante e le fondamenta del sapere naturalistico dello stilese sono quelle di un cultore attento della filosofia della natura tardorinascimentale: Galeno, Ippocrate, la grande filosofia greca trasmessa dalla latinità, i commentari neoplatonici alle opere fisiche di Platone e Aristotele. Sono le fonti dell'ambiente napoletano. L'esperienza della prigionia e l'ostilità riservata all'esordio intellettuale dello stilese, sembrano far pendere decisamente l'ago della bilancia verso fonti più 'ortodosse': il che non vuol dire che in ciò debba leggersi un esclusivo intento apologetico o 'cortigiano': è ipotizzabile infatti una maggior facilità anche nel reperire opere o repertori appartenenti a tale tradizione, che, cosa più importante, può aver stimolato un approfondimento della speculazione sui testi dei Padri, di cui è prova il tentativo, mai attuato nelle opere giovanili, di

¹ AUGUSTINI *De civitate Dei*, VIII, 11, PL, XLI, col. 236A.

² *Quaestiones*, pp. 67-68.

mostrarne la continuità rispetto alla storia filosofica dell'antichità. In tal senso il caso dell'esegesi ambrosiana pare esemplare. Nel merito, essa si dimostra poco proficua nell'individuazione delle fondamenta della fisiologia campanelliana. Ma, in effetti, il pensiero del vescovo milanese offriva la ghiotta occasione di inserire un autorevole referente a sostegno di tesi fisiologiche sorte in tutt'altro ambito, essendo tale pensiero frutto di stimoli disparati e, come noto, non del tutto omogeneo. Le opere ambrosiane come l'*Hexaemeron*, mostrano infatti la contaminazione di influssi variegati: dalla tradizione esegetica orientale di Basilio, al neoplatonismo latino di Simpliciano e Mario Vittorino. Probabilmente è in questo stilema che va ricercata la chiave di volta per motivare l'importanza che questo Padre della Chiesa assume, all'interno della parabola evolutiva del pensiero campanelliano, come dimostrato indirettamente anche dalla individuazione del *trait d'union* platonico con il giovane Agostino, e la ripresa dei testi genesiaci dell'ippone in cui tale registro appare più marcato.

RECENT RESEARCH ON SAVONAROLA'S LEGACY

STEFANO DALL'AGLIO, *L'Eremita e il Sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006, 210 pp.

IDEM, *Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Firenze-Torino, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento-Aragno, 2006, 460 pp.

FRA Girolamo Savonarola, condemned as a heretic, schismatic and self-confessed imposter, was hanged and burned in 1498. Despite efforts to suppress it a martyr's cult soon developed. The Convent of San Marco again became a meeting place for promoting Savonarola's reforming agenda. Venetian presses spun out the friar's sermons and writings as well as Piagnone tracts and hagiographies. Opponents of the Piagnoni countered and the war of words resumed. In Florence many flocked to hear radical preacher-prophets including Pietro Bernardino, Francesco da Montepulciano, Francesco da Meleto and Don Teodoro although the authorities insisted they were the spawn of Savonarola and his Piagnoni. Abroad Martin Luther, John Calvin and Theodore Beza read Savonarola's poignant meditations on Psalms 51, *Miserere mei*, *Deus* and Psalm 31, *In te, Domine, speravi* and concluded that the Frate was a sola fideist like themselves. Thus, while Piagnonism had an identity and after-life of its own, it was also exploited by, and to an extent, absorbed into, the currents of apocalyptic expectation and doctrinal radicalism that flourished on the eve of the Protestant and Catholic Reformations.

In the footsteps of Cantimori, Garin, Vasoli, Simoncelli and Polizzotto, Stefano Dall'Aglío has been studying the fortunes of the Savonarolan legacy. Having published excellent annotated editions of important Piagnone sources, in these two new works he moves outside the immediate post-Savonarola circle. *L'eremita e il Sinodo* is a thoughtful, compassionate and carefully researched treatment of Paolo Giustiniani's encounter with the Frate and his accusers. Together with Pietro Quirini, his fellow Venetian noble turned Camaldolese hermit, the cultured, highly educated Giustiniani persuaded the pope to support a restructuring of the Order. Just before Quirini's death in 1514 the two collaborated on the *Libellus ad Leonem X* urging a general reform of the Church. Meanwhile Giustiniani was appointed to help draw up the bill of particulars against the self-styled prophet Francesco da Meleto and to argue the case against Savonarola for the Synod of

Florence set for 1516. He was thus co-opted for Leo X's campaign to eliminate Piagnonism in Florence by coupling Savonarola with Meleto and the other 'pseudo-prophets.' Since Giustiniani had read few of Savonarola's writings and held no firm views about him he felt insufficiently prepared for the assignment. At the same time, Savonarola's reform proposals were not so different from the agenda of moral and structural reforms proposed in the *Libellus*. Hence if fra Paolo discredited the friar he risked weakening his own case for reform. He also had to consider the effect his views would have on his Camaldolese Order where Savonarola had squandered much good will by interfering in its local affairs.

In the early years of the Cinquecento, Dall'Aglio observes, there were still «ample margins of convergence between individual Camaldolese monks and themes and figures tied to the Piagnone world». The learned hermit Paolo Orlandini as well as Quirini and Giustiniani, for example, continued to hope for Savonarola-influenced reforms. But between the conservative reforms proposed in the *Libellus* and Savonarola's apocalyptic ideas of *renovatio* there was a fundamental (and insurmountable) difference. As Dall'Aglio nicely puts it: for the Camaldoli reformers the pope was the remedy for the evils in the Church; for Savonarola and most of the 'pseudo-prophets' the pope was the cause.

How this difference hardened into divergence in the years leading up to and following the Synod Dall'Aglio shows in the chapter *The Menace of the Pseudo-Prophets*. The menace, or the perception of it, was largely Medici-made. Having just recently been ensconced both in Rome and Florence, Leo X and his relatives were allergic to any whiff of political or religious distemper and nervously conflated the two. Some of the more conservative Savonarolans joined the Florentine migration to the court of Leo X, hopeful that the pope would be amenable to proposals for moderate reform. More radical Piagnoni, having nothing to hope for from the Medici pope, stayed home where they consorted with the 'pseudo-prophets' and came under the eye of the Medicean authorities.

Giustiniani prepared for his role in the Synod by reading additional writings of Savonarola and consulting ex-General Delfin and Orlandini. Before he was called upon to present his by then strongly anti-Savonarolan views, however, the Synod quietly dropped Savonarola from its case against the 'pseudo prophets.' Three San Marco friars, Luca Bettini, Zaccaria da Lunigiana and Lorenzo Macciagnini, gave voice to the extensive Florentine feeling for Savonarola, arguing that the pope was wrong to confound Savonarolan reform with what was being preached by the likes of Bernardino, Meleto and don Teodoro. Giustiniani thus intervened in the assembly only to speak against Meleto's doctrines. For his views on Savonarola, we have little but his notes. These have remained among his papers in the Archivio del Sacro Eremo Tuscolano virtually invisible until 1997 when Dall'Aglio was allowed to see them. (Eugenio Massa had preceded him, publishing two volumes from the papers in the 1960s, but little on the Savonarola notes.)

To the Giustiniani notes, then, Dall'Aglio devotes a valuable chapter. Although fra Paolo listed a sizeable number of Savonarola writings he had read or planned to read (Appendix 1), in preparing for the Synod he relied almost exclusively upon

a single, inadequate, selection of Savonarola's writings. His familiarity with such key books as *Compendium Revelationum* and *Triumphus Crucis* was sketchy at best. Primarily concerned with the friar's disobedience to the pope and the divisive impact of his preaching, he seems to have made no effort to gain a comprehensive understanding of Savonarola's life and thought. Instead he mined his sources for personal shortcomings, moral deficiencies, self-contradictions and inconsistencies. Epithets such as «Arogante. Superbo. Falace et falso ingannatore et seductore malo» took the place of sustained and balanced appraisal.

If Giustiniani's reputation as a man of high intelligence and integrity survives this examination it is because Dall'Aglio does for Giustiniani what the 'humanist hermit' failed to do for Savonarola: he tries to understand fra Paolo in his own terms, place him in his proper setting and examine the circumstances and forces that shaped his actions. He believes that with an open mind Giustiniani might have discovered a kindred spirit who shared his own profound spirituality and evangelical zeal; but by the time he took up his assignment the Church had already reiterated its condemnation of the friar, as in Leo X's bull of 1515, and fra Paolo had only to endorse its judgment. Here Dall'Aglio returns to his earlier observation that Savonarola and Giustiniani proceeded toward reform on two different tracks, one attacking the pope as the source of the evils, the other trusting the pope to remedy them. Neither track led to victory. Savonarola suffered the crueler fate, but Giustiniani was overtaken by history. Before the end of Leo X's papacy Martin Luther's rebellion had begun and liberal reform gave way to reactionary conservatism. Giustiniani withdrew even more deeply into a life of reflection and prayer, ultimately abandoning Camaldoli itself so as to be freer to pursue his spiritual goals.

In a further irony, in 1539 the Camaldolese hermit fra Ignazio Manardi completed his *Apologeticus pro f. Hieronymo Savonarola* and instead of circulating it placed it among Giustiniani's papers. A former Dominican, fra Ignazio, had read Giustiniani's incriminating notes and wanted to set the record straight so that future Camaldolese readers who would otherwise be inclined to favor the views of their illustrious predecessor – or predecessors, for Giustiniani merely continued the anti-Savonarolan tradition that had prevailed among the Camaldolesi since the days of Pietro Delfin, Bernardino Gadolo and Paolo Orlandini. Thus a new breeze of Piagnonism was reintroduced into the Order of Camaldoli and practically extinguished further polemic. Dall'Aglio notes the «massive presence» of Savonarola's writings in Camaldolese libraries in the Cinquecento (Appendix II). Whether and how they were read he has no way of knowing.

Savonarola in Francia, the second book discussed here, displays the same high level scholarship as *L'Eremita e il Sinodo*, although its broader scope and greater cast of characters precludes the same in-depth approach and detailed reconstruction of context. After reviewing the long standing commercial, political and cultural ties between the Florentines and France, Dall'Aglio shows how Savonarola's designation of Charles VIII as the new Cyrus and *gladius Dei* built upon these foundations as well as exploiting old French-Italian myths, and also how this strengthened Savonarola's reputation as a prophet among the French.

One of the most valuable contributions of *Savonarola in Francia* is bibliographical. Dall'Aglio's meticulous study of Savonarolan editions, both those exported from Italy and those published in France, and of the printers and presses that published them, sheds a great deal of light on Piagnone circles and sympathies and establishes a necessary foundation for future research. Moreover, he does not limit himself to titles and publication dates but compares original texts and their translations to see how a specific Savonarolan work was interpreted in its French environment. He emphasizes the central importance of Josse Bade, or Badius Ascensius, both for the number of Savonarola works he published and for their influence. 'The last great humanist printer,' Badius felt the 'Lutheran whirlwind' which, after 1520, upset the delicate balance between French humanism and religious reform. Among Savonarola's works he favored the devotional and doctrinal treatises *De simplicitate christianae vitae* (two editions) and *Triumphus crucis*. Badius also published the two prison meditations on Psalm 51 and Psalm 31, the importance of which in the Savonarolan legacy was out of all proportion to their brevity and limited subject matter. Between 1530 and 1546 Sébastien Gryphe published them at least eleven times in a partly Savonarolan miscellany, *Dominicae precationis*. Badius also published two editions of fra Girolamo's *Confessionale*, a manual for confessors.

Dall'Aglio notes that the eight works published by Badius made up the great part of Savonarola's writings published in sixteenth and seventeenth century France. French printers were dependent upon Badius' list, he surmises, because they had so little direct knowledge of Savonarola's oeuvre. Few were available either in manuscript or printed editions and even these were restricted to narrow cultural circles. Noting that Badius published none of Savonarola's prophetic and political writings and sermons, Dall'Aglio theorizes that as a good Catholic Badius chose the works that highlight the friar's deeply interiorized piety while he shunned those that contained apocalyptic and political radicalism, anti-papal polemics and renewal discourse. This may help explain the limited pool of Savonarolan works published in France, although the popularity of the apocalyptic *Compendio di Rivelazioni* and the formidable appeal of the prison meditations with their radical doctrinal implications makes the explanation problematical. In any case, Dall'Aglio maintains his perspective, reminding us that Savonarola was really little-known in France. He finds few references to the friar in French writers of the time and these references largely restricted to narrow circles.

In the second half of the century the situation of Italian expatriates in France deteriorated as economic competition with Italy and the fall-out from the Wars of Religion led to a sharp rise in xenophobia and protectionism. Piagnoni suffered additional obstacles including heightened censorship and, in Lyons, murderous Medici agents. As French power retreated before the forces of Spain and Germany the myth of the monarch as *gladius Dei* lost some of its conviction. Suppression was so thorough that after a half century in which some fifty editions of Savonarola's works had appeared, the friar suffered a 'publishing paralysis'. From 1546, when Etienne Dolet was strangled and burned for publishing the *Dominicae precationis* and other banned works not a single Savonarolan work was published for thirty eight years.

Paradoxically, the same period saw a much more intense discussion of the friar's religious thought, with the Huguenots appropriating him as one of theirs and Catholics defending his doctrinal purity. Much of the debate was conducted on the basis of French translations instead of the Latin or Italian originals which issued from safer venues including Geneva and Douai (before it became a Catholic stronghold). In 1584 and 1585 the leading Huguenot writer Philippe du Plessis Mornay defied the ban publishing French translations of the two prison meditations in Paris. They were answered by the militantly Catholic Paul du Mont who published French translations of *De simplicitate christianae vitae*, *Triumphus Crucis* and *De veritate fidei christianae* as the best evidence of fra Girolamo's fervent Catholic faith. Yet another French edition of the *Triumphus Crucis*, was the tendentiously titled *Triomphe de la religion catholique, apostolique & romaine*, by Antoine D'Escarras. In view of his preposterous contention that the *Triomphe* had been expressly written to refute the doctrine of the (yet unborn) Calvin, it is not surprising that D'Escarras manipulated the text, inserting and excising passages as it suited his argument.

In assessing the importance of Savonarola's legacy in sixteenth century France, Dall'Aglio properly refuses to go further than his evidence will take him, emphasizing the need for further research. Since there were repeated printings of some of the friar's writings there must have been a market for them, he points out, but as to who read them, beyond the self-evident fact that readers must have been both Catholics and Protestants, he will not guess. He argues that there must have been a larger French readership than modern scholars have been willing to grant, but here too he refrains from drawing unsubstantiated conclusions. Throughout, he emphasizes that Savonarola's ideas and beliefs were interpreted--and misinterpreted--in the context of political and religious exigencies that were far removed from the friar's own concerns and with less interest in an accurate picture than in one that served partisan interests. Moreover, even in the second half of the century, very few of the people who referred to Savonarola had direct knowledge of his writings. For this reason accounts by contemporaries who had met or heard him preach were particularly valued--the highly favorable impressions of the French diarist Philippe de Commynes most of all. Guicciardini and Machiavelli were also important sources, as were the hagiographies by Pseudo Burlamacchi and Gianfrancesco Pico. But since these works were cited from translations, frequently at second hand, there were many opportunities for misunderstanding and intentional distortions. One egregious example of manipulation in Savonarola's favor: the omission from the French text of the *Discorsi* of a critical passage in which Machiavelli contended that Savonarola had lost the esteem of the people on account of the partisanship and ambition revealed in his sermons.

The most skillful recycling of sources was that of the Huguenot writer-printer Jean Crespin. Crespin was moved by the execution of five Huguenot students in Lyons to publish his *Livre des martyrs* in 1554. In 1564 he came out with a revised version, the *Actes des martyrs* which included Savonarola. Although he lifted his Savonarola entry word for word from the Englishman John Bale (who took it from Flacius Illyricus) Crespin had the happy inspiration to locate the friar in

the company of such martyrs for the new faith as Wycliff, Jerome of Prague, Cranmer and Coligny and even of Luther himself. With Crespín's martyrology, Dall'Aglío observes, the French discussion of Savonarola took on an international dimension it had previously lacked. The work had an «enormous diffusion in the Protestant world».

Not until 1614 did a worthy rebuttal to Crespín appear, the *Antimartyrologe* of Jacques Severt. The elderly theologian made a clear distinction between the friar's criticism of worldliness and immorality in the Church and his orthodox doctrine. The court preacher and teacher Nicolas Coeffeteau similarly refuted du Plessis Mornay, the Huguenots' star propagandist, whose *Le mystère d'iniquité* of 1611 included Savonarola as a prominent Reformation forerunner. While Severt and Coeffeteau denied Savonarola was a *sola fideist*, both approved his campaign for moral reform and regarded his execution as a miscarriage of justice, thus finding some common ground with the Protestants. The ecumenical tendency is evident in the response of André Rivet whose *Remarques et considerations* of 1615-1617 broke with his fellow Huguenot Mornay and criticized the effort to appropriate Savonarola as a Protestant. Although he did not, like Coeffeteau, attempt to exonerate Alexander VI by attributing Savonarola's execution to political considerations, Rivet made common cause with his fellow Catholic in representing the friar as a martyr to reform. Along with this new ecumenical spirit came a new insistence on critical standards. The erudite Coeffeteau was particularly well-read in Savonarola's writings. Dall'Aglío sees these innovations as the first steps in freeing the debate from the confessional, ideological and political considerations that distorted Savonarola's reception in France even before he died. Appropriately, he ends with Pierre Bayle, who would at last wipe the slate clean of such distortions which extended even to the name – 'Sevanarola, Savanorola e Savoranolle'. However, as he notes, the process of clarification is even today not completed.

DONALD WEINSTEIN

★

HARRO HÖPFL, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge-London, Cambridge University Press, 2004, ix, 406 pp.

HÖPFL's book is an ambitious attempt to provide a synthetic account of the political thought of the Society of Jesus in the first century of its activity, from the foundation of the order to the beginning of the Thirty Years' War. For this reason alone it stands out, as there is to my knowledge no other monographic study of the considerable contributions of the Jesuits to modern political thought. Even Carlo Giacon's *La seconda Scolastica*, from 1950, while covering some of the same ground as Höpfl, does not focus solely on the Jesuits, nor does it attempt to characterize the work of Jesuit authors as unified.

The number of academic disciplines and learned debates on political matters in which Jesuits were major protagonists during this period is impressive. Höpfl details not only the involvement of Jesuit authors in such well-known controversies such as the debate over tyrannicide in France, but also their interventions in the debates over the theory of natural rights, reason of state, and religious tolerance, as well as the complicated questions of church government and ecclesiology that were called into question at the beginning of the period. But while the range of questions is extensive, the geographic range is equally so: the treatises and pamphlets studied here were written in every major European language and published all over Western Europe.

Whether these contributions in such varied fields over so long a span of time represent something unified and homogeneous enough to be described as 'Jesuit Political Thought' is the central problem of the book. Höpfl concedes that while «there could be no such thing as a particularly Jesuit doctrine on any matter whatsoever, least of all matters of state», the authors in question nevertheless unified around «a set of beliefs concerning the nature of good order in any collectivity» (p. 2). To this end, the book is organized around a series of important themes in political theory, emphasizing the similarities between the various Jesuit commentators while taking note of their differences. In these chapters, Höpfl gives a reading of Jesuit texts with ample exposition not only of the sources of their arguments, but of the various disciplines, law and theology in particular, in which these discussions took place. The strength of these sections is in the author's willingness to compare seemingly disparate aspects of Jesuit intellectual activity, demonstrating the close correlations between their reasoning in very different fields. The section on casuistry is particularly interesting, revealing the same subtlety and attention to long term strategy in confronting private sins and obligations that characterizes the Jesuits' commentary on the great questions of international politics. The book is also good for placing the concerns of the Jesuits in a broad historical context, making frequent reference to the scholastic and classical debates that preceded and gave inspiration to these later works.

While the organisational scheme of the book has the merit of providing some sense of unity to a series of questions that would be difficult to handle in a chronological discussion, it nevertheless reinforces a weakness of the book: the tendency to de-emphasize the immediate historical context in which many of these texts were written. The Jesuits were notable among other things for their adaptability and resourcefulness, and as John O'Malley has noted, many of the things that are considered typically Jesuit, such as the colleges, were originally pragmatic solutions to immediate problems. It seems fair to say that many of the most important works of Jesuits regarding political theory, such as Bellarmine's interventions during the Venetian interdict, were also occasioned by events, and that some reflection on this is necessary for a proper appreciation of their significance. While Höpfl frequently compares the writings of the Jesuits to the leading lights of sixteenth- and seventeenth-century political theory, figures such as Filmer, James I and Bodin, he makes far less frequent reference to the articulate exponents of

local interests, such as Paolo Sarpi and the University of Paris, who were engaged in fierce debate and very real political struggle with the Society.

By the same token, there are concerns of a purely sociological nature that do not receive adequate attention in the book. The Jesuits, after all, were a group of clergy within the Catholic Church governed by rules both particular to themselves and by general norms that applied to the entire church. These rules applied to the activity of the individual members of the order in every sphere of their professional lives, including the writing and publication of books, and it seems necessary to consider this context of Jesuit political thought as well. There were overt and implicit pressures and limitations, including censorship, placed on all of the authors discussed by Höpfl, and these no doubt had an important impact on the character of the texts that they produced. While Höpfl gives some attention to this problem in a chapter entitled «The Society's organisational ideas», his conception of these issues is rather static, based largely on a reading of the *Constitutions*. In fact, there is plenty of evidence that the degrees of autonomy exercised by individual Jesuits and the degrees of control exercised by the various generals of the society varied a great deal over the century covered by the book, and this aspect of the story would be essential to any potential definition of Jesuit political thought. These criticisms aside, however, the book is a welcome addition to the literature, and will surely serve as an aid to future research in this important sub-field.

PETER MAZUR

★

FEDERICO CESI, *Apiarium*, a cura di L. Guerrini, traduzione di M. Guardo, con una presentazione di P. Galluzzi, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2005-2006, 2 voll. (265 pp., 135 pp.); LUIGI GUERRINI, *I trattati naturalistici di Federico Cesi*, ivi, 2006, 238 pp.

NELLA storiografia relativa all'Accademia dei Lincei l'indole dell'*Apiarium* (Roma 1625) e di altre opere dai Lincei dedicate al tema scientifico, letterario e morale della vita delle api, e la loro posizione rispetto all'ideale, ai programmi e alla pratica dell'Accademia, sono rimaste relativamente marginali e non approfondite. L'*Apiarium* è noto finora in quattro esemplari manoscritti, conservati nelle biblioteche Lancisiana, Vaticana, Marucelliana, e di Norman (Oklahoma). Nel vol. I della presente edizione sono disponibili il testo critico, stabilito da Guerrini sulla base del Lancisiano, introdotto e annotato; la sapiente traduzione italiana procurata da Guardo, che vi firma anche un penetrante saggio su retorica e stile nel latino cesiano; la riproduzione facsimilare dell'esemplare Lancisiano. Nel vol. II sono editi i materiali preparatori e le bozze dell'opera (Biblioteca Corsiniana e dell'Accademia Nazionale dei Lincei, mss. Archivio Linceo 4 e 5). Nel sito <http://brunelleschi.imssfi.it/apiarium/> lo studioso può infine giovare del formato elettronico di tutti i materiali che documentano la storia del testo, aperti a eventuali integrazioni critiche. Vi è inclusa la riproduzione della *Melissographia* (1625), inci-

sione dedicata dall'Accademia a Urbano VIII Barberini, che aveva quale insegna araldica un trigono di api, per onorare la sua elezione a pontefice (1623), opera di Matthäus Greuter decorata da particolari anatomici delle api osservati al microscopio da Francesco Stelluti e da distici latini del Linceo belga Josse de Rycke.

L'*Apiarium* rivela pienamente ora, grazie all'ammirevole impresa di Guerrini e Guardo, tutto il suo valore di singolare documento dell'intreccio fra tradizione e sperimentazione, e fra mediazione politico-istituzionale e scienza, all'interno dell'Accademia. Furono certo chiari innanzitutto ai primi Lincei, ma anche a quanti in tempi recenti hanno comunque esplorato lo «scostante» (così Galluzzi, *Apiarium*, vol. I, p. xi) e raro cimelio, così il preminente intento celebrativo dell'iniziativa, come la circostanza che in quel testo piuttosto scomodo a leggersi, a causa del carattere minuscolo e della complessa impaginazione, rifluisse solo una piccola parte del *Theatrum totius naturae* che Cesi aveva progettato di comporre (*Apiarium ex frontispiciis Naturalis Theatri Principis Federici Cesi*, questo il titolo completo), e nel quale l'osservazione microscopica delle forme vitali, subito diffusa e coltivata da vari accademici, aveva ruolo significativo, nel contesto dell'assai impegnativo disegno di un *Typus Synopticus universalis ad contemplationem omnem et ratiocinationem in plenissimam Encyclopediam methodice conformatus*, come recita l'*Indicatio* cesiana, ovvero di un'enciclopedia delle scienze naturali.

Nei loro carteggi Fabio Colonna e Francesco Stelluti chiariscono infatti, rispettivamente, che «questa edizione non è stata fatta per altro fine se non per dar gusto a padroni [cioè al papa e ai Barberini], et non per dar in luce una particella delle sue [di Cesi] fatiche»; e che «l'Apiario, [è stato] fatto da S. E. [il principe Cesi] per far cosa grata a N. S. [il papa], trattando diffusamente degli Api, ma però in ristretto» (cfr. G. GABRIELI, *Il Carteggio Linceo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1996, p. 1100, Colonna a Cesi il 13 febbraio 1626; p. 1110, Stelluti a Galileo, il 14 marzo dello stesso anno). Già Enrica Schettini Piazza (*Teoria e sperimentazione nell'«Apiario» di Federico Cesi*, in *Convegno celebrativo del IV centenario della nascita di Federico Cesi*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1986, pp. 231-249), studiando per prima l'esemplare Marucelliano, aveva rilevato l'occasione cortigiana della pubblicazione, «opera più celebrativa che didascalica», ma «a torto dimenticata», e aveva nondimeno sottolineato la vastità delle sue fonti (ora assiduamente illustrate da Guerrini nelle note al testo), e la sua relazione con interessi centrali nella ricerca naturalistica cesiana e lincea, pure accennando ai risvolti etico-civili della trattazione. Da questi soprattutto appariva poi mosso proprio Guerrini (*Apis natura mira laudatur. L'universo delle api e il mondo umano in Federico Cesi*, in *I primi Lincei e il Sant'Uffizio: questioni di scienza e di fede*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2005, pp. 158-181), laddove già rievocava la copiosa tradizione letteraria, moralistica e scientifica intorno alle api cui Cesi aveva attinto, ma anche la produzione encomiastico-cortigiana sulle api barberiniane, suscitata dall'ascesa di Maffeo Barberini al soglio pontificio. Questo gli dava modo di sottolineare la modulazione morale del tema in Cesi e nei Lincei, celebranti le virtù sociali delle api. Metafora di un desiderio di ordine, solidarietà e probità civile e di pacificazione politico-spirituale dell'Italia e dell'Europa, sconvolte dalla guerra dei Trent'anni, interpretabile, in consonanza con aspetti centrali nella cultura e nella

spiritualità della Controriforma italiana, dalla teocrazia pontificia, e realizzabile concretamente da Urbano VIII, al quale i Lincei porgevano il proprio tributo e la propria adesione, sperando di riceverne protettivo ausilio nell'opera di rinascita degli studi da essi promossa.

Nella sua introduzione al testo critico, *L'Apiarium di Federico Cesi. La storia e i contenuti*, Guerrini non si sottrae al complesso impegno di dar conto della 'filosofia' di Cesi, e in particolare della sua concezione dei fondamenti della conoscenza, anche in rapporto alla tradizione aristotelica, tentativo che avrebbe forse tuttavia meritato maggior ponderazione di riferimenti testuali, oltre che l'evocazione di Lullo e Ficino, e della 'tradizione platonica'. Miglior gioco ha invece Guerrini nell'individuare i tratti nuovi e originali della botanica cesiana rispetto alla letteratura scientifica antica e coeva, e il frutto ricavato da Cesi, in quest'ambito, dal paracelsismo e dall'opera di Giambattista della Porta, nella direzione di un'indagine delle «strutture profonde dei vegetali» (vol. I, p. 16). Influenze tutte cospiranti, intrecciate con spunti neoplatonici e tendenze corpuscolaristiche, nell'orizzonte dell'*Apiarium*, del quale, tra la detta introduzione e il cap. II della monografia su *I trattati naturalistici di Federico Cesi*, Guerrini ricostruisce con sagacia e dottrina così il non del tutto assorbente carattere encomiastico, come il valore di eloquente saggio della larga e innovativa competenza scientifica dell'autore, e della intonazione anche 'morale' della sua ricerca: non solo «un omaggio alla maestà del papato di Urbano VIII [...] ma un trattato completo e del tutto esaustivo sulle api» (*I trattati naturalistici*, p. 147). Più evidente articolazione avrebbe ancora invece richiesto l'asserita 'radicale discordanza' della «enciclopedia lincea», di cui l'*Apiarium* e i trattati naturalistici di Cesi vengono eletti 'egemoni', dalla «razionalità galileiana» (benché siano comunque ben noti i punti di distanza tra Cesi e Galileo, a far inizio proprio dalla materia cosmologica), che dagli anni Venti in avanti secondo Guerrini cederebbe piuttosto a Campanella il ruolo di interlocutore 'teorico' privilegiato con l'ambiente cesiano e linceo (cfr. *Apiarium*, vol. I, pp. 99-109).

Suscita inoltre qualche perplessità l'idea che la «cultura Lincea» – espressione che conferisce all'Accademia un'unanime sentire e operare in tutti i campi che non pare invece attestato, e che lo stesso Cesi riduceva al «professandosi solo comunemente libertà di filosofare in *naturalibus*» (cfr. la lettera di Cesi a Galileo del 7 marzo 1615, in Gabrieli, *Il Carteggio Linceo*, cit., p. 489) – «si oppone frontalmente a uno stato della società, fondato sui privilegi, proponendo in contraccambio un modello di organizzazione comunitario inteso come riflesso di un'ideale antropofilia, centrata sul concetto pichiano della *dignitas hominis*» (*Apiarium*, I, p. 9). Ci sembra che qui il modello comunitario di vita 'separata' stabilito nel *Lynceographum* per i mai istituiti Licei dell'Accademia (che peraltro era tenuta a non occuparsi di politica e di teologia), e certi spunti, pure notevoli, di critica dei costumi sociali rilevabili in altre scritture di Cesi (il suo 'disinganno' alla Boccalini circa le corti, i potenti, le accademie correnti, e così via) vengano dilatati fino ad adombrare una 'utopia' politica a guida scientifica, estendibile alla società nel suo complesso. Tanto non comporta che in Cesi fosse meramente rituale o cortigiano, come testimoniano il *Del natural desiderio di sapere* e, giusta anche l'interpretazione di Guerrini, lo stesso *Apiarium* e la 'politica culturale' che vi sottende, l'appello al

papato e ai principi laici sulla utilità sociale del rinnovamento del sapere nella direzione da lui e dai Lincei auspicata. Un rinnovamento al quale era indispensabile la cauta opera di mediazione con la curia e con gli uffici censori e inquisitoriali condotta da Cesi per assicurare all'Accademia la *libertas philosophandi* nelle cose naturali, ma senza sconfinamenti teologici o politici. Di questo rinnovamento Guerrini illumina, attraverso lo studio dell'*Apiarium*, ma anche, nella monografia, di opere cesiane trascurate o non adeguatamente indagate dalla storiografia, come il *De laserpitio* e le *Tabulae phytosophicae*, una direttrice tanto importante quanto gli interessi cosmologici e astronomici di Cesi e dei suoi accademici, maturati nel pieno della diffusione italiana di Brahe e Keplero e di quella questione copernicana e galileiana nella quale il *princeps* e alcuni Lincei svolsero un ruolo molto rilevante.

Tanto l'edizione quanto la monografia di Guerrini recano un valido contributo alla definizione dell'autonoma immagine di Cesi come naturalista, la cui originalità, complessità e finezza, anche in quei risvolti filosofici, morali e 'teologici' che conviene prudentemente esaminare, non erano state finora sufficientemente restituite. Fermo restando che non può farsi debito, come Guerrini fa, a quanti si siano impegnati a ripercorrere il complesso della vita dell'Accademia, o a lumeggiarne l'impegno istituzionale o il contributo specifico e originale alle questioni cosmologiche, di aver «in parte impedito di gettare piena luce sull'intricata e fitissima rete di problematiche scientifiche affrontate dal principe nelle sue opere principali» di carattere naturalistico (*Apiarium*, I, p. 3).

Le fruttuose indagini di Guerrini provano invece che nessun impedimento si è né si sarebbe potuto d'altra parte esercitare, e che l'Accademia è un oggetto storiografico nel quale è utile e doveroso distinguere le storiche individualità e la misura e qualità effettive degli assunti comuni e delle scelte collegiali. Cesi l'avrebbe voluta un solidale laboratorio 'enciclopedico' («filosofica milizia»), che come tale ebbe a massimi prodotti l'«editing» scientifico di alcune opere galileiane (la *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari*, e, con esiti disastrosi, il *Saggiatore*) e l'imponente *Tesoro messicano*, ma conobbe anche dolorose dissociazioni (come nel caso di Luca Valerio) e molto variegate tendenze interne. Il progetto enciclopedico di Cesi e i suoi esiti reali andrebbero inoltre riportati al contesto dell'enciclopedismo europeo del XVII secolo, e confrontati con altrui esperienze e progetti, *in primis* quelli, pure così diversi, di Francesco Bacone, che Cassiano dal Pozzo avrebbe voluto 'linceare'.

Un passo ulteriore e necessario, che si augura venga infine compiuto, è quello di una organica biografia intellettuale del *princeps*, che gioverà finalmente tanto alla corretta percezione del suo individuale spessore di scienziato, quanto alla piena comprensione dell'Accademia lincea, così apparentemente uniforme nella macroscopica proclamazione di principi e programmi, come diseguale e dialettica nella sua concreta esistenza, quando la si osservi con l'«occhialino» della puntuale ricostruzione.

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

CHARLES H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, vol. v: *Bibliography of Secondary Literature*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2005, 568 pp.

GRAZIE ai lavori di studiosi come Bruno Nardi e Charles Schmitt l'immagine dell'aristotelismo latino, medievale e rinascimentale, è radicalmente mutata nella seconda metà del secolo scorso. Il lavoro bibliografico a cui si è dedicato Lohr fin dall'inizio degli anni Settanta ha dato un contributo notevole a questo cambiamento. Questa nuova bibliografia, che intende facilitare l'accesso alla letteratura critica, è divisa in tre parti: traduzioni delle opere di Aristotele (incluse quelle pseudonime e spurie) e la loro fortuna, i commentatori medievali e i commentatori rinascimentali (fino al 1650 circa). La prima sezione a sua volta si articola in diverse sottosezioni: 1. studi generali, con una ulteriore suddivisione per le tradizioni greca, semitica e latina, Avicenna, Averroè, il primo e tardo aristotelismo latino; 2. sezioni dedicate alle diverse discipline (logica, *libri naturales*) e opere singole, a loro volta suddivise per tradizioni (greca, semitica, latina) e problematiche specifiche (storia della logica, cosmologia, teoria della materia, psicologia, etica, economica). Nei due settori dedicati agli autori medievali e rinascimentali ogni voce è articolata in una breve nota di letteratura di riferimento, una bio-bibliografia, una sezione con saggi generali, e poi sezioni specifiche suddivise per discipline. Già a un primo sguardo colpisce l'enorme sproporzione tra la parte dedicata all'aristotelismo medievale (330 pp.) e quella dedicata all'aristotelismo rinascimentale (82 pp.). Mentre nella prima parte quattro autori (Alberto Magno, William Ockham, Giovanni Duns Scoto e Tommaso d'Aquino) superano le dieci pagine, nella seconda tra gli autori aristotelici (escludendo quindi Galileo Galilei) soltanto Francisco Suarez arriva a quattro pagine. Questo squilibrio è un segno evidente di quanto un fenomeno come l'aristotelismo rinascimentale, che per oltre centocinquanta anni ha dominato la storia del pensiero occidentale, sia ancora trascurato dalla ricerca storico-filosofica. Bisogna quindi sperare che questo lavoro di Lohr, come già i suoi precedenti, possa contribuire a portare questo campo di ricerca al centro dell'attenzione di nuove generazioni di studiosi.

L. S.

★

Alberti, humaniste, architecte, sous la direction de F. Choay et M. Paoli, Paris, Musée du Louvre-Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 2006, 288 pp.

IL volume nasce da una giornata di studi dedicata ad Alberti che si è svolta nel settembre 2004 presso l'Auditorium del Louvre, nell'ambito delle celebrazioni per il sesto centenario della nascita dell'umanista e in occasione della pubblicazione della traduzione francese, curata da Françoise Choay, del *De re aedificatoria*. Come si desume dalla struttura stessa del volume, i curatori hanno inteso evitare gli specialismi esasperati, mirando invece ad offrire una visione d'insieme della figura di Alberti umanista, trattatista d'arte e architetto. Alcuni dei più importanti studiosi di cose albertiane vi raccolgono inoltre le fila dei loro studi precedenti, unendo all'analisi di diversi nodi fondamentali del pensiero e dell'opera di Alberti uno sguardo in prospettiva sul panorama critico. Così, mentre nel contributo di L. Boschetto vengono indagate le relazioni di Alberti con la famiglia de' Medici, F. Choay intraprende una rilettura del *De re aedificatoria* alla luce della nozione di globalizzazione; i testi 'moralì' sono poi l'oggetto delle riflessioni di P. Laurens e di J.-M. Mandosio, consacrate rispettivamente alla produzione latina e al fenomeno del 'camaleontismo' albertiano. A cavallo tra versante testuale e versante artistico, L. Bertolini si sofferma sulla recezione del *De pictura*, M. Paoli sulla fortuna francese di Alberti e F. P. Di Teodoro sull'influenza dei trattati d'arte albertiani su Leonardo, Bramante e Raffaello. Le opere architettoniche vere e proprie sono prese in esame su tre fronti – quello mantovano (L. Volpi Ghirardini), quello fiorentino (R. Pacciani) e quello riminese (R. Tavernor) –, con approcci metodologici diversi che rendono ragione della complessità dell'agire albertiano. In appendice al volume sono proposti la traduzione francese, dovuta di C. Laurens, del libro X delle *Intercentali*, materiale documentario tratto dagli archivi privati della famiglia Alberti e infine un apparato bibliografico; questa pubblicazione si segnala, infine, per il ricco corredo illustrativo (molte le fotografie originali di R. Salzedo e M. Paoli), che offre scorci inconsueti dei 'luoghi' di albertiana memoria.

O. C.

★

CROFTON BLACK, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden and Boston, Brill, 2006, x, 266 pp.

SI tratta del primo studio completo sull'*Heptaplus* (1489), il commento di Giovanni Pico della Mirandola alla narrazione della creazione nel Genesi (1, 1-27). Nel volume Crofton Black affronta in modo specifico la dottrina dell'allegoria di Pico e propone un'analisi da due diverse prospettive: da un lato esplora il rapporto fra l'*Heptaplus* e le tradizioni ebraico-cristiane di esegesi biblica conosciute da Pico; dall'altro mostra come le tematiche fondamentali dell'*Heptaplus* risultino collegate ad altre opere dell'autore. In un periodo in cui i commenti biblici o

si attenevano al tradizionale metodo cristiano di lunga durata della quadruplici interpretazione (in base al senso storico, allegorico, tropologico e allegorico), o si stavano avviando in modo irregolare verso quell'approccio più filologico che sarebbe prevalso nel sedicesimo secolo, la dottrina allegorica di Pico rappresenta una sorta di anomalia. Le sue radici, sostiene Black in modo persuasivo, vanno rintracciate negli scritti di Proclo e dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Da queste ed altre fonti, Pico deriva l'idea della gerarchia dell'essere e il legame che ne consegue fra creazione (che emana verso il basso attraverso la gerarchia) e conoscenza (che risale verso l'alto). Ciò gli consente di sviluppare un modello esegetico anagogico nel senso in cui il termine è utilizzato dallo Pseudo-Dionigi, più che in quello comunemente associato al tradizionale schema della quadruplici interpretazione. Tale posizione gli consente altresì di collegare la sua ermeneutica biblica alla tematica della *felicitas* – il fine della vita umana – che aveva precedentemente esplorato nel *Commento*, nell'*Apologia* e nell'*Oratio*.

L'*Heptaplus*, pertanto, costituisce un originale tentativo da parte di Pico di esplorare una tematica già dominante nella sua opera – conoscenza e ascesa verso la *felicitas* – nell'ambito di un nuovo genere e di una nuova struttura. La struttura adottata risulta basata sul numero sette (*hepta* in greco), che rappresenta il sabba, interpretato da Pico (che lo deriva da testi esegetici cabalistici) come un simbolo della redenzione e *felicitas*. In tale prospettiva egli inoltre collega il modello ermeneutico analogico adottato con la tradizione ebraica delle quarantanove (che è sette moltiplicato sette) porte della conoscenza rivelate a Mosè sul Monte Sinai. Una volta stabilito il ruolo centrale della conoscenza entro lo schema interpretativo di Pico, diventa possibile vedere come i temi dell'*Heptaplus* si riflettono sia nella loro forma che nel loro contenuto. Delineando lo sviluppo di tali telematiche nelle opere di Pico, e nelle opere da lui lette, Black riesce a collocare l'*Heptaplus* nel suo preciso contesto storico e intellettuale.

D. G.

★

GIUDITTA BOSCO, *Mondo e anima. Sviluppi del naturalismo da Bruno a Robinet*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, 260 pp.

IL volume, attraverso i due concetti di *mondo* e *anima*, presenti fin dal titolo, ripercorre lo sviluppo dell'idea di natura che, muovendo dalla riflessione filosofica di Giordano Bruno, attraversa il XVI e il XVII secolo, per essere infine ripresa e sviluppata da Jean Baptiste Renée Robinet. La ricostruzione storiografica proposta utilizza le riflessioni di Bayle, Brucker e Leibniz come tramite tra le tesi del Nolano e quelle discusse dall'autore del *De la Nature* intorno agli anni '60 del '700. Il fatto che Bruno non venga mai citato da Robinet non significa che non fosse da lui letto o conosciuto, e la forte vicinanza ai temi bruniani, presente nell'opera del filosofo francese, che non lo allontana dal dibattito contemporaneo, è indicativa di quel cammino sotterraneo delle idee che nel caso del naturalismo riunisce in sé argomenti metafisici e questioni legate alle scienze della vita, ontologia ed epi-

stemologia. L'indagine su mondo e anima si sviluppa su diversi livelli che vanno dal neoplatonismo al naturalismo del Rinascimento, dall'ermetismo all'alchimia, conferendo alla riflessione di Robinet – tesa tra monismo cinquecentesco e metafisica leibniziana, materialismo ed evoluzionismo, scienze della vita e biologia – una particolare caratterizzazione che si esprime in una concezione della materia veicolata soprattutto a partire dalle idee di Bruno. Dopo la ricostruzione storiografica della ricezione del Nolano nell'opera di Robinet, l'autrice si sofferma, nel secondo capitolo, sull'analisi delle nozioni di *natura* e *vicissitudine* che paiono istituire tra i due filosofi un legame molto forte, che oscilla tra affinità e differenze. Si tratta di un momento centrale nell'economia complessiva del saggio che, nella parte centrale, fa dialogare Robinet dapprima con Leibniz, quindi con gli illuministi, da Fontenelle a Diderot, soffermandosi, in conclusione, sulla critica mossa dall'abate Richard che assimila il naturalismo del *De la Nature* allo spinozismo.

S. V.

★

GIOVANNI CALVINO, *Contro i nicodemiti, anabattisti e libertini*, a cura di Laura Ronchi De Michelis, Torino, Claudiana, 2006, 576 pp.

ESCE il secondo volume delle *Opere scelte* di Calvino, importante iniziativa editoriale della Claudiana. Questo volume presenta tre scritti polemici contro nicodemiti, anabattisti e libertini, pubblicati tra il 1544 e il 1545: *Difesa di Giovanni Calvino ai signori Nicodemiti che si lamentano del suo eccessivo rigore*, *Istruzione breve per dotare tutti i veri credenti di armi contro gli errori della rozza setta degli Anabattisti*, e *Contro la setta visionaria e rabbiosa dei Libertini che si definiscono Spirituali*. Della prima e della terza opera di Calvino è uscita nel 2005 una edizione curata da Mirjam van Veen, all'interno degli *Opera omnia* editi da Droz. L'introduzione e la cura del volume sono di Laura Ronchi De Michelis, già curatrice di un'opera di Lutero (*L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino*, 1989). Le opere scelte (con testo a fronte) rappresentano esito e conclusione di polemiche in precedenza avviate. Queste, in particolare, si inseriscono nel dibattito teologico europeo per esortare i timidi ad abbandonare simulazione e dissimulazione. È il necessario passaggio per dare avvio alla stagione di consolidamento e stabilizzazione della Riforma. In tal modo Calvino intende anche debellare coloro i quali si sono approfittati del caos iniziale e hanno tentato di corrompere la dottrina «per la loro ignoranza e la loro presunzione», come gli anabattisti (p. 173), oppure per «sfrenata curiosità» o per aspirazione a una vita dissoluta (è il caso dei libertini). I nicodemiti corrono il rischio, e anche per questo Calvino si rivolge loro con preoccupazione, di contaminarsi «con palesi idolatrie e con riti che le loro buone coscienze dichiarano essere dannosi e deprecabili» (p. 111). Con spirito diverso, il riformatore considera gli anabattisti, dai quali vuol difendere tutti i buoni fedeli dotandoli di armi per vincere una setta che, per di più, si dichiara armata della parola di Dio, pur essendo costituita solo da «poveri visionari» (p. 155). Ancor più perniciosi sono i libertini, che vanno combattuti «come avvelenatori, che assassinano le anime indifese

facendo finta di pascерle» (p. 345), ravvisando la loro origine già nel passato, ma con l'aggiunta di «errori più abominevoli» (p. 353). Indici dei nomi, dei luoghi, dei passi biblici e degli argomenti chiudono il volume.

M. V.

★

ANNA DE PACE, *Noetica e scetticismo. Mazzoni versus Castellani*, Paris, Société Marsile Ficin, 2006 («Cahiers d'Accademia», 6), 170 pp.

LA monografia di Anna De Pace illustra in modo innovativo la vitalità dello scetticismo nella filosofia italiana della seconda metà del Cinquecento. Il volume, insieme con quello precedentemente dedicato dalla studiosa alla cultura fiorentina del maturo Quattrocento (*La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED, 2002) prova in modo documentato l'inesattezza dell'accreditata posizione storiografica che vede l'Italia appena lambita dalle tematiche scettiche. In particolare, il libro si occupa di un interessante dibattito sul valore filosofico dello scetticismo tra Giulio Castellani e Jacopo Mazzoni, che si innesta su opposte interpretazioni della noetica di Alessandro d'Afrodisia.

Nell'*Adversus M. Tullii Ciceronis academicae quaestiones* (1558) e nel *De humano intellectu* (1568) Castellani espone una gnoseologia che, radicalizzando consapevolmente la stessa posizione dell'esegeta di Aristotele, lega ai sensi e alla *phantasia* lo sviluppo delle facoltà più elevate, ed è sulla base di essa che polemizza con gli scettici antichi e moderni (in particolare Cicerone e Gianfrancesco Pico) fino a sollecitarne l'emarginazione dalla filosofia, secondo le suggestioni che traeva da Ficino e dai commentatori neoplatonici di Aristotele. A questa posizione controbatte, seppure in modo indiretto, Jacopo Mazzoni nel *De comparatione Platonis et Aristotelis* (1597); uno dei propositi principali dell'opera è infatti di conferire dignità filosofica allo scetticismo, in particolare accademico, non solo legittimandone la fondamentale ispirazione socratico-platonica e anzi mettendo in chiaro la vicenda teoreticamente unitaria che lega tra loro tutte le scuole di Platone, ivi compresa quella di Aristotele, ma fondando tale unità storica in un quadro di riferimento noetico che, facendo intendere nei giusti termini il rapporto sussistente tra percezione sensibile e intelligenza della verità, secondo l'autore condiviso sia da Platone che da Aristotele, istituisca anche «un patto di alleanza perpetuo tra dogmatismo e scetticismo». De Pace mostra come l'autore innanzitutto tragga proprio dall'esegesi di Alessandro l'ispirazione fondamentale per sottolineare, lungo linee interpretative accreditate solo di recente dagli studi sull'Afrodisiense, le corrispondenze e le affinità tra la noetica aristotelica e quella platonica. Inoltre, arricchendo la testimonianza di Alessandro con altre *auctoritates* antiche e medievali – in particolare Plutarco e Enrico di Gand – e con tematiche appropriate – ad esempio l'unità inestricabile negli enti sensibili di essenza ed esistenza, argomentata dal cardinale Contarini e dallo stesso Enrico di Gand, o la concezione delle cose sensibili non sottratte a ogni identità e stabilità, e quindi conoscibilità, difesa in ambito platonico da Siriano, Proclo e ancora Plutarco – Mazzoni conferisce

spessore alla concezione di un sapere umano consapevole dei propri limiti ma anche della propria perfettibilità, irrobustito dal dubbio e dal confronto critico, alimentato dall'esperienza sensibile e, tuttavia, solo nel superamento di cause e ragioni di derivazione sensibile, garantito dall'apporto di Dio, in grado di condurre all'evidenza intellettuale spazi progressivamente più ampi dell'inesauribile «latifondo dell'esistente», cui comunque esso resta circoscritto.

Il lavoro di Anna De Pace non solo fornisce un quadro notevolmente arricchito dello scetticismo, dell'aristotelismo e del platonismo rinascimentali, ma, grazie all'analisi delle sottili argomentazioni che impreziosiscono le pagine del *De comparatione*, restituisce allo spessore onto-gnoseologico originale le istanze di quel rinnovamento scientifico, metodologico e concettuale, di cui Mazzoni fu interprete coraggioso e raffinato.

A. R.

★

SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006 («Cuadernos de Pensamiento Español, 29», 1/2006), 120 pp.

PER tutto il Novecento, a partire dagli studi di Pierre Duhem su Leonardo da Vinci e i precursori parigini di Galilei fino ai lavori sulla storia della fisica di William A. Wallace, il filosofo e teologo di Salamanca Domingo de Soto (1494-1560) è stato indicato come l'autore della prima formulazione della legge della caduta dei gravi. Per usare le ben note parole di M. Clagett (in *The Science of Mechanics in the Middle Age*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1959, p. 255): «Uno scolastico spagnolo-parigino nel XVI secolo, Domingo de Soto, quando si discutevano le teorie di Merton sulla velocità uniformemente accelerata, suggerì casualmente come esempio quello dell'accelerazione uniforme della caduta libera dei corpi». Il lavoro di Saverio Di Liso si sofferma in particolare sulle *Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis* del filosofo di Salamanca (la cui prima edizione, incompleta, è del 1543, e al 1551 risale la seconda edizione completa) prendendone in esame secondo un'ottica storico-critica i fondamenti filosofici ed epistemologici, a partire dalla concezione della scienza e della natura e con un particolare riferimento alle teorie del movimento. Lo studio affronta inoltre alcune tra le questioni più rilevanti per la storia della scienza (la questione dell'*impetus*, il massimo e il minimo, il continuo e l'infinito, la velocità del movimento), per delineare, infine, un'utilissima storia della fortuna dell'intero sistema filosofico-naturale di Domingo de Soto.

P. P.

★

DELFINA GIOVANNOZZI, *Spiritus mundus quidam. Il concetto di spirito nell'opera di Giordano Bruno*, prefazione di M. Ciliberto, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, III, 251 pp.

STRUTTURALMENTE polisemico, e perciò irriducibile a un significato univoco, ma sempre eccedente, per varietà di accezioni e differenza di ambiti di applicazione, il concetto di *spiritus* nell'opera di Giordano Bruno è indagato da Delfina Giovannozzi secondo i canoni di una rigorosa ricerca lessicografica. Proprio in virtù di tale metodologia di indagine, l'autrice riesce a chiarire il peculiare rapporto che Bruno istituisce con le sue fonti, le quali risultano sistematicamente reinterpretate, sottoposte ad un profondo processo di ripensamento, e ciò anche nei casi in cui parrebbe più evidente ipotizzare una lineare relazione di filiazione e di semplice acquisizione. Al tempo stesso, da tale ricerca risulta una feconda e utile 'chiave di accesso' ad alcuni dei temi più significativi della filosofia di Bruno. Mentre la seconda parte del libro è interamente dedicata alla redazione di una voce lessicografica del termine *spiritus*, nella prima parte Giovannozzi discute alcune delle accezioni di tale lemma. Per quanto riguarda l'accezione del lemma *spiritus* inteso nella sua tradizionale opposizione alla dimensione della corporeità, alla quale è dedicato il primo – il più articolato e complesso – capitolo del libro, l'autrice, discutendo i concetti di anima e vita, spinge la sua analisi fino ad affrontare la profonda revisione che Bruno, attraverso la dottrina dell'animazione universale per mezzo di un unico principio vitale, ha fatto del concetto di materia, individuando in tal modo il nesso tra dimensione fisico-biologica dell'uomo, anima del mondo, spirito universale. Nella prospettiva interpretativa seguita da Giovannozzi, gnoseologia, ontologia ed attività pratico-operativa, secondo il modo in cui quest'ultima è concepita soprattutto nelle opere magiche, composte negli ultimi anni di libertà del Nolano, sono articolazioni distinte di una riflessione profondamente unitaria. Ed è proprio accompagnando alla ricerca lessicografica un'indagine concettuale, che Giovannozzi può dar conto dei motivi che rendono arduo stabilire una definizione univoca del lemma *spiritus* nell'opera di Bruno: il quale sottopone il concetto di spirito a continue rimodulazioni, lo utilizza in contesti difformi, secondo sfumature variate, sottoponendolo a 'torsioni' in cui anche le accezioni attestate da solida e consueta tradizione d'impiego risultano mutate, e diversamente caratterizzate, sulla spinta di una potente e radicale originalità di pensiero. Ciò accade, ad esempio, nel continuo confronto condotto da Bruno con la tradizione neoplatonica, e in particolare con Marsilio Ficino, ricostruito nel secondo capitolo del volume, laddove, nel discutere l'accezione del termine *spiritus* come *substantia media*, Giovannozzi individua quale nesso leghi la riflessione sulla magia, com'è condotta in un'opera come la *Lampas triginta statuarum*, e la mnemotecnica, com'era stata concepita già nel *Sigillus sigillorum*. Confronto continuo, si è detto, quello di Bruno con la tradizione neoplatonica, e sul quale Giovannozzi torna, da un diverso versante di analisi, nel terzo capitolo del suo volume, dedicato all'esame del lemma *spiritus* nell'accezione di *daemon*, ed in cui è individuata nel *De daemonibus* di Psello la fonte di alcune pagine del *De magia naturali*. Il libro

è completato da un'Appendice, in cui passi del *De monade* sono messi a confronto con il commento di Cecco d'Ascoli alla *Sphaera mundi* di Giovanni Sacrobosco.

A. S.

★

Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy: Contexts and Contestations, ed. by J. Martin, R. Delph e M. Fontaine, Kirksville, Truman State University Press, 2006, 250 pp.

AGLI studiosi di storia religiosa del Cinquecento in Italia, il nome di Elisabeth Gleason, professore emerito di Storia all'University of San Francisco, è noto non solo per i suoi numerosi saggi (tra cui, *Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, 1993), ma anche per la sua costante e vivace presenza nel dibattito storiografico. Ora, per iniziativa di John Martin, Ron Delph e Michelle Fontaine – quale vol. LXXVI della prestigiosa collana «Sixteenth Century Essays & Studies» della Truman State University Press, che già conta titoli importanti – esce questa raccolta di saggi di diversi autori americani e italiani, con la quale si vuole rendere grato omaggio all'attività della studiosa. Consapevole esponente della miglior *Respublica Literarum*, Gleason ha contribuito a mantenere aperto e a rendere sempre più vivo lo scambio tra gli Stati Uniti e l'Italia, incoraggiando e sostenendo molti giovani ai loro esordi. L'esplorazione di fonti inedite o, come sottolineato più volte nel corso del volume, il loro esame alla luce di nuovi interrogativi ha prodotto originali contributi. Negli ultimi tre decenni si è assistito a un reale rinnovamento della storiografia relativa alla storia religiosa italiana del Cinquecento in grado finalmente di superare una visione manichea (mancata Riforma, Controriforma, Riforma cattolica...) per coglierne sfumature e protagonisti dimenticati, abbandonando categorie storiografiche, messe così in discussione dai nuovi apporti. È cambiata la cronologia, ma anche la complessità di quel mondo così variegato, nelle sue ambiguità e contraddizioni, può emergere sempre più, rispettando i chiaroscuri. Sin dal titolo, tale complessità è evidenziata dalla scelta di «Early Modern Italy» piuttosto che «Counter-Reformation Italy», dal porre affiancate religione e cultura senza menzionare la Chiesa: si vuole così far spazio a nuove interpretazioni, alcune delle quali scaturite proprio dagli studi di Gleason. I saggi – a cui è premessa l'introduzione di John J. Martin, *Renovatio and Reform in Early Modern Italy* – sono divisi in tre diverse sezioni, ognuna introdotta da una rapida premessa: la prima, *Reformers and Heretics: new perspectives*, comprende saggi di Firpo, Fontaine e Murphy, che analizzano rispettivamente le figure di Lorenzo Lotto, Egidio Foscarari ed Ercole Gonzaga, mentre la seconda, *Culture and Religion. The context of Reform*, con contributi di Delph, McGinness, Simoncelli, Grendler, Leathers Kuntz, si occupa di alcune realtà storico-politiche quali Venezia, Padova, Firenze, nonché dell'Umanesimo, ben testimoniato da Agostino Steuco e dall'*Ecclesiastes* erasmiano. Chiude, infine, la sezione *The vicissitudes of repression*, nella quale i saggi di Seidel Menchi, Fragnito, Bonora, Jacobson Schutte si soffermano sulla repressione sottolineandone il carattere non immediato di rigore, ma piuttosto di mediazione, sulla censura

delle opere di Contarini, sul caso di Mocenigo e sulla monacazione forzata. L'epilogo di John W. O'Malley, insieme a una sintetica rassegna delle nuove tendenze storiografiche, intende celebrare la Gleason come studiosa e come promotrice di una «friendship that crossed the Atlantic and enriched both sides of it» (p. 247).

M. V.

★

JOHN JEFFRIES MARTIN, *Myths of Renaissance Individualism*, Basingstoke, Palgrave-Macmillan, 2006, 224 pp.

NEL dibattito sul Rinascimento ha sempre riscosso una meritata attenzione il tema della scoperta dell'individuo, già sviluppato da Burckhardt nel suo capolavoro del 1860 e poi più volte ripreso e discusso, e ora argomento centrale del saggio di Martin. Una svolta si ebbe quando, nel 1980, Stephen Greenblatt (*Renaissance Self-Fashioning*) affrontò il tema da una prospettiva postmoderna, ponendo una serie di questioni, alle quali numerosi studiosi hanno, in seguito, cercato di trovare risposte anche in maniera fortemente critica e polemica. Ora John Martin, già autore di *Venice's hidden enemies: Italian Heretics in a Renaissance City*, propone una nuova lettura attraverso fonti diverse, da quelle inquisitoriali a quelle iconografiche e letterarie. L'origine della ricerca scaturisce così dai suoi precedenti studi: gli interrogatori inquisitoriali presuppongono, infatti, un'analisi del concetto di identità nel Rinascimento, che si articola in diverse tappe. La dimensione dell'individuo non era affatto definita e determinata e perciò l'A. propende per un'idea di identità da intendere, piuttosto, come relazione. Secondo Martin, «the Renaissance self, while protean, was almost always understood as the enigmatic relation of the interior life to life in society» (p. 16). Lo studio del concetto di identità nel Rinascimento prende avvio con l'analisi del ritratto di Bartolomeo Carpan, eseguito da Lorenzo Lotto; l'autore passa poi agli «Spiritual Journeys» di coloro che non possono rientrare in una definizione teologica precisa (Tizzano, Contarini, della Sega) con il «prudential self», mentre, nella dimensione della festa, emerge il «performative self»; sono successivamente esaminati le identità che vengono fuori dalle possessioni e infine l'elogio della sincerità. Molto interessante è la conclusione, in cui, prendendo le distanze da Burckhardt e da Greenblatt, si osserva che «the self was always in this period a kind of psychomachy between the exterior and the interior worlds of experience» (p. 131). La collana «Early Modern History: Society and Culture», che ospita il saggio di Martin, è diretta da Rab Houston ed Edward Muir.

M. V.

★

RITA MAZZEI, *La trama nascosta. Storie di mercanti e altro (secoli XVI-XVII)*, Viterbo, Sette Città, 2006, 302 pp.

PARTENDO dalla mappa degli affari tracciata nel suo precedente libro (*Itinera mercatorum. Circolazione di uomini e beni nell'Europa centro-orientale:*

1550-1650, Lucca, Pacini Fazzi, 1999), Rita Mazzei si propone ora di disegnare una «trama nascosta», quella che emerge dalla ricostruzione delle vicende di alcuni personaggi osservati, pur nell'ambito delle specifiche competenze, nelle vesti di tramiti di trasferimenti 'culturali'. Soprattutto mercanti, ma anche ambasciatori.

Dei primi, al di là della consistenza e della qualità degli interessi economici, l'autrice punta a recuperare una dimensione piena, cercando di definire lo spazio che attiene ai loro orizzonti mentali, nonché alla sensibilità culturale e religiosa. Si tratta di uomini che appaiono di frequente dotati di viva curiosità intellettuale, e pronti ad assorbire gli 'humori' culturali dei luoghi in cui si trovarono a vivere, e in particolare sensibili a temi come l'alchimia, la magia, l'astrologia, che tanto più in quella parte d'Europa conobbero una larga fortuna. A questo proposito si segnala la partecipazione di Sebastiano Montelupi, ricco e famoso fiorentino residente a Cracovia, alla pubblicazione del commento del *Pymander* di Annibale Rosselli. In questa ottica, sembra promettente di futuri sviluppi il proposito di intrecciare fra loro le dinamiche dei prosperi traffici internazionali e i flussi della circolazione di modi, e mode, del discorso culturale, e di cui il presente saggio offre un tentativo, soffermandosi sulla biblioteca di Girolamo Pinocci, nella quale erano presenti opere di autori come Tritemio e Agrippa, che avevano fatto della magia il cuore del proprio sistema di idee; un particolare che non sorprende, dal momento che il ricco mercante lucchese nutriva una vera e propria passione per il celebre alchimista polacco Sendivogius. Sono poi presentati personaggi sorpresi nel loro instancabile viaggiare per varie missioni; ambasciatori, per così dire, di seconda linea, attraverso i quali è possibile meglio cogliere il processo di strutturazione nella prima età moderna delle dinamiche della vita diplomatica. Ne rappresenta un esempio il modenese Ludovico Monti, segretario di Sigismondo II Augusto e di Bona Sforza. Lo spazio è quello dell'Europa meno fittamente abitata, che nei suoi confini dilatati si apre ad Est. A ben vedere, più o meno, l'Europa entrata di recente nell'Unione Europea, ma con proiezioni che vanno oltre. Agli orizzonti di questi mercanti non rimangono infatti estranee le piazze più lontane, come quelle di Cadice, di Amsterdam e persino di Londra.

D. G.

★

Salvezza delle anime disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo, a cura di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2006 («Seminari e Convegni»), 672 pp.

LA collana «Seminari e Convegni» delle Edizioni della Normale è nata per raccogliere gli Atti dei seminari svolti presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, che rappresentano una consuetudine di lavoro di ricerca collettivo degli studenti del corso ordinario e di quello di perfezionamento in collaborazione con altri studiosi, e coordinato dai docenti. Argomento prescelto per il seminario che, nell'anno accademico 2003-2004, si è svolto nell'ambito dell'insegnamento di Sto-

ria dell'età della Riforma e della Controriforma, presieduto da Adriano Prosperi, è stato la storia del battesimo. Nell'ampio saggio introduttivo, Prosperi getta le fondamenta dell'indagine, premettendo al suo svolgimento la delineazione di una tendenza storiografica che assume la categoria di 'identità' come base di un'analisi storica fortemente 'definitoria', e concentrandosi, poi, sulla storia del battesimo come strumento di identificazione, nel suo duplice aspetto dottrinale e rituale, per fornire una sorta di canovaccio sul quale i saggi seguenti si innestano per delineare metamorfosi e significato del battesimo nel mutare delle coordinate storico-geografiche.

I temi affrontati dagli autori dei contributi (M. Campopiano, F. Mores, L. Vagnozzi, M. Urbaniak, C. Franceschini, C. Asso, F. Villani, G. Marccoli, D. Pirillo, L. Frattarelli, V. Lavenia, S. Ugolini, S. Villani, D. Pfanner, E. Guidi, F. Oliveri, oltre allo stesso Prosperi) spaziano dall'esame delle fonti patristiche della riflessione teologica e dottrinale, all'analisi della funzione politica e sociale del battesimo; dalla considerazione dell'evoluzione del rito battesimale e delle forme della sua registrazione alla riflessione umanistica sul modo di intendere il messaggio scritturale in materia di peccato originale, funzione salvifica della grazia e delle opere; dallo studio del ruolo del battesimo nell'ambito di espansioni territoriali e come strumento di 'conquista' tramite l'investitura di una nuova identità culturale – come nel caso della conversione degli ebrei e degli Indios – a studi sugli orientamenti del giudizio storiografico in età moderna, fino a quelli sull'odierna riproposta di problemi filosofici legati all'identità umana e alla definizione della 'persona giuridica'.

Ai differenti argomenti toccati corrisponde anche una diversa disposizione verso la 'materia', quasi un diverso sguardo su uno stesso orizzonte, capace di rivelare profili e aspetti diversi e predisporre un panorama finemente dettagliato per l'esercizio di un proficuo confronto tra studiosi dalla formazione e dal metodo diversi, di fronte ai quali al docente spesso tocca «diventare apprendista» (p. vii).

C. T.

★

PIETRO SECCHI, *«Del mar più che del ciel amante»*. Bruno e Cusano, prefazione di Michele Ciliberto, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, II, 296 pp.

ESSENZIALE, spesso ruvido, talvolta anche decisamente sgradevole, mai indulgente, Bruno ha scritto con chiarezza che cosa pensasse degli autori che è andato discutendo nelle sue opere, rendendo note le sue preferenze, sempre motivandole, non risparmiando, ai suoi obiettivi polemici, oltre alle critiche, la sua sagacia nell'esprimere un giudizio di merito in un'immagine icastica, quest'ultima capace spesso di suonare quasi come una sentenza senz'appello. Tra i non molti che sollecitarono la sua approvazione c'è Niccolò Cusano, «galant'uomo» che «ha molto conosciuto e visto», «uno de particolarissimi ingegni ch'abbiano

spirato sotto questo aria». Sulla relazione tra Bruno e Cusano – uno dei temi tradizionali negli studi di filosofia del Rinascimento, nodo importante per gli interpreti di Bruno e, del resto, ben presente alla critica fin dagli studi di Felice Tocco – è ora tornato Pietro Secchi. L'analisi condotta da Secchi prende le mosse dal riscontro di precisi, e ben identificati, paralleli testuali tra l'opera di Cusano e quella di Bruno; non si limita, però, ad uno studio di Cusano quale fonte di Bruno, ma si sviluppa secondo un'indagine di carattere teorico-speculativo, grazie alla quale Secchi entra direttamente e decisamente nel merito di questioni propriamente filosofiche, isolando, oltre alle effettive analogie esistenti tra i due pensatori, gli elementi che li distinguono. Tali differenze sono sintetizzate dal Nolano nel giudizio ripreso da Secchi nel bel titolo del suo libro: Cusano è «amante del cielo», ancorato all'idea della trascendenza di Dio, convinto assertore della centralità di Cristo, e perciò compreso nella tradizione cristiana, laddove Bruno è amante, piuttosto, del mare, ed è altra cosa, rispetto a tale tradizione. Del tutto peculiare, quindi, risulta il modo in cui Bruno concepisce il concetto di Dio e, con esso, la relazione tra Dio e natura. Sono, questi, alcuni dei temi discussi nella prima parte del libro, lungo il filo di un'analisi in cui l'opera del Nolano è scandagliata alla luce di un confronto con la tradizione teologica, di cui Cusano risulta essere esponente tra i più raffinati. Secchi ritiene che il confronto con Cusano dia prova del rigore con cui Bruno si è misurato con tale tradizione teologica, riprendendo da essa nuclei tematici, terminologia, problemi, sistematicamente tradotti, però, in una prospettiva tutta filosofica e ad essa inassimilabile. Secchi articola la sua indagine in quattro capitoli dedicati, rispettivamente, al tema dell'ombra, della congettura e dei limiti e possibilità della conoscenza umana; alle accezioni del termine 'teologia' in Bruno; al concetto di *nexus* ed al diverso modo in cui è stato inteso dai due autori, concetto che nella ricerca di Secchi assume particolare valore al fine di cogliere, nella sua essenzialità, le profonde differenze tra Bruno e Cusano; al tema dell'infinito, infine, che separa Bruno non solo da Cusano. La seconda parte del libro è composta da due capitoli, il primo dei quali è dedicato ad una questione preliminare, eppure assai rilevante: quale fosse l'edizione delle opere di Cusano letta da Bruno, e quando e dove Bruno abbia effettivamente letto Cusano. Conclude il libro un apparato, assai esteso, di tavole di concordanze tra i testi di Bruno e quelli di Cusano, in cui sono stati schedati, tra l'altro, tutti i passi dai quali risulta che i due autori hanno attinto a fonti comuni.

A. S.

★

Seine Welt wissen – Enzyklopädien in der Frühen Neuzeit, hrsg. Ulrich Johannes Schneider, Darmstadt, Primus (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2006, 240 pp.

IL catalogo della mostra pressoché omonima (*Seine Welt wissen – Enzyklopädien 1500-1750*) tenutasi da giugno a ottobre 2006 in due sedi diverse – la Biblioteca Universitaria di Lipsia, diretta dal curatore stesso del volume, e la Herzog August

Bibliothek di Wolfenbüttel – presenta oltre 120 opere rappresentative della cultura enciclopedica della prima età moderna. Una biblioteca multiforme del sapere, che tuttavia – soprattutto e paradossalmente proprio in seguito alla diffusione delle grandi enciclopedie del tardo Settecento e del primo Ottocento – verrebbe a tutt'oggi spesso concepita unicamente come strumento di mediazione del sapere. Nella scelta delle opere enciclopediche si è quindi tenuto conto di un concetto di enciclopedia come rappresentativa di un mondo simbolico, come 'motore di ricerca' dell'epoca che potesse rispondere ai tre criteri dell'ordinamento e orientamento all'interno di un ambito del sapere, della codificazione del sapere e dell'accessibilità dei contenuti per gli utenti (cfr. U. J. Schneider, *Bücher als Wissensmaschinen (Einleitung)*, pp. 9-20). Nella prima sezione (*Frühe Ordnungen*), un contributo di Olga Weijers – ripreso, in traduzione tedesca, da una pubblicazione dell'autrice sui *Dictionnaires et répertoires au moyen âge* del 1991 – introduce nelle 'funzioni dell'alfabeto nel Medioevo' attraverso un'analisi dell'evoluzione dei nomenclatori medievali verso tipi lessicografici distinti quali concordanze, dizionari dei sinonimi e dei contrari, elenchi, regesti e repertori di termini specifici (biblici, di storia naturale) oppure di derivazioni grammaticali (campi semantici), considerando inoltre i loro aspetti enciclopedici. Una seconda, più ampia sezione presenta *Die Welt im Buch* in tre ambiti tematici diversi: il primo capitolo è dedicato al 'mondo globale dell'enciclopedia' (Madeleine Herren, Ines Prodöhl), offrendo una visione del mondo domestico (ad esempio agricoltura, caccia, cucina, produzione della seta), del mondo della tecnica e di quello globale (cosmografie, enciclopedie geografiche), mentre il secondo capitolo dal titolo 'Il sapere delle cose' (Harold J. Cook) è incentrato sugli ambiti di flora, fauna e anatomia. Il terzo capitolo prende invece spunto dalla città di 'Lipsia come luogo di produzione della letteratura enciclopedica fino al 1750' (Detlef Döring) per offrire uno sguardo sull'antichità, su 'fortune e carriere' e sul mondo degli *arcana*. Una terza sezione (*Das Wissen vom Wissen*) pone in primo piano 'i luoghi dell'immagine nell'alfabeto del testo enciclopedico' (Steffen Siegel) attraverso il mondo delle parole, quello degli eruditi e quello delle scienze. Il catalogo, arricchito di numerose illustrazioni a colori – non solo all'interno del testo, ma anche in apposite sezioni iconografiche a chiusura dei singoli capitoli, e corredate, ove possibile, della immagine degli stessi autori, con un rapido profilo biografico – offre un ricco panorama delle opere enciclopediche, a cominciare dai codici miniati medievali fino all'*Universal-Lexicon* di Johann Heinrich Zedler, dagli atlanti anatomici fino alle enciclopedie per le donne, non tralasciando certe curiosità quali i consigli di cucina per il povero studente nell'*Oeconomia ruralis et domestica* (1665) di Johannes Colerus, l'unificazione delle tre confessioni cristiane nell'enciclopedia biografica *Leben der berühmtesten Kirchen-Lehrer* (1710) di Erdmann Uhse, o ancora la raffigurazione della cittadina austriaca di Gmunden (luogo d'origine dell'incisore), inserita nell'*Urbium praecipuarum mundi theatrum* (1594) di Georg Braun. Nell'insieme, un tentativo riuscito di avvicinare, attraverso l'interazione di immagine e commento, un pubblico più vasto a un mondo intellettuale del passato, cercando il punto d'unione non nel 'cosa' o 'quanto', ma nel 'come' si sapeva, nelle strutture della mente umana che rispetto ad allora non ha certo cambiato registro, ma in parte strumento. Per chi

voglia approfondire l'argomento, è indispensabile l'appendice, che offre una descrizione bibliografica completa e una cronologia delle opere presentate, nonché indici dei nomi e delle illustrazioni.

D. v. W.

★

EMILIO SERGIO, *Verità matematiche e forme della natura da Galileo a Newton*, Roma, Aracne, 2006, 428 pp.

IL volume, diviso in due ampie sezioni, ricostruisce la fortuna di due nozioni cruciali della storia della scienza moderna, ampiamente dibattute nel XVI secolo: la *quaestio de certitudine mathematicarum*, considerata sia dal punto di vista metodologico che metafisico, e la *mathesis universalis*, studiata nel tentativo di individuare un fondamento che accomuni la sfera del continuo (le grandezze) a quella del discreto (i numeri). L'autore prende in esame le diverse posizioni assunte dai matematici e dai filosofi più rappresentativi dell'epoca, presenti tra le file degli aristotelici e degli antiaristotelici, che nel Cinquecento animarono le discussioni scientifiche sulle due questioni. Gli antefatti speculativi vengono rintracciati nelle opere di Alessandro Piccolomini, Francesco Barozzi, Pietro Ramo, Giacomo Zabarella, Benito Pereyra, Adriaan van Roomen e Giuseppe Biancani – che anticipano l'applicazione della prassi matematica propria del XVII secolo.

La seconda sezione, che si articola in sette capitoli, si incentra sulla questione della certezza matematica prendendo le mosse da Galileo, considerato uno dei perni intorno a cui ruota l'intera vicenda intellettuale del periodo, con l'introduzione di una prima discontinuità epistemologica rispetto alla tradizione aristotelica. Il volume dedica inoltre ampio spazio alle riflessioni di altri filosofi, nel passaggio tra XVI e XVII secolo: si va da Tommaso Campanella che intende il ragionamento matematico come fatto di *ragioni* più che di *cause*, a René Descartes che sembra rintracciare nell'algebra una sorta di *prima mathesis*, avendo ben fisso nella mente il metodo come fondamento non solo delle matematiche, ma di tutta la scienza. Si prosegue con Thomas Hobbes, lontano tanto dal matematismo platonizzante di Galilei, quanto dall'innatismo cartesiano e influenzato invece dall'empirismo di Campanella, nonché convinto sostenitore di un fondamento causale della geometria, per concludere con Isaac Newton, persuaso della validità del metodo geometrico di Euclide, contro quello algebrico di Descartes, inteso come la più alta forma di dimostrazione. In una tale scansione rientrano anche le 'anomale' figure di Francis Bacon e Robert Boyle, poco interessati alle matematiche e promotori invece del metodo sperimentale.

S. V.

★

GIORGIO TONELLI, *A Short-Title List of Subject Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Extended Edition Revised and Annotated by Eugenio Canone and Margherita Palumbo, Firenze, Olschki, 2006, 174 pp.

NEL 1971 Giorgio Tonelli pubblicò una bibliografia dei dizionari a soggetto o per materia, con sintetiche informazioni sulla loro impostazione teorica, la diffusione e il loro possibile utilizzo. L'edizione, ispirata dalla crescente consapevolezza dell'importanza di tali opere per la storia delle idee, si articola in tre elenchi distinti. Disposta in ordine alfabetico, la prima lista comprende dizionari pubblicati tra il XVI e il XIX secolo (*List 1. Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Century Dictionaries as aid for the History of Ideas*). La seconda raggruppa, invece, i dizionari che non corrispondono al criterio di base assunto da Tonelli nella selezione, ma che comunque possono essere di una certa utilità nella storia delle idee (*List II. Pseudo-Dictionaries non ordered alphabetically, or of minor importance*); infine un terzo e ultimo elenco è relativo ai dizionari che non era stato possibile localizzare e quindi direttamente esaminare (*Dictionaries non located*). Eugenio Canone e Margherita Palumbo presentano adesso una nuova e notevolmente ampliata edizione del lavoro pionieristico di Tonelli, nella quale si è proceduto a una radicale revisione dei titoli segnalati nel 1971, fornendo descrizioni complete delle loro prime edizioni, mentre una particolare attenzione è stata rivolta alla verifica e alla integrazione delle localizzazioni, nelle maggiori biblioteche europee e italiane, dei dizionari presentati. In aggiunta alle osservazioni già fornite da Tonelli, ogni titolo è ora corredato da ampie e precise annotazioni di carattere bibliografico e storico, e per le quali i curatori hanno adottato la lingua italiana, in modo che sia possibile distinguere in modo più agevole e immediato le integrazioni da ciò che, in questa nuova edizione, rimane della struttura originaria del volume del 1971. Nella ricerca di un equilibrio tra le novità ora proposte e la struttura originaria del repertorio di Tonelli, i curatori hanno invece mantenuto la distinzione dei dizionari in tre distinti elenchi, ma occorre precisare che non pochi dei titoli compresi nella lista dei *Dictionaries non located* sono stati ora più precisamente identificati e quindi localizzati. Le maggiori novità sono però riscontrabili nella prima lista, in cui per ogni dizionario è stata ora elaborata una scheda suddivisa in tre aree: 'short title'; descrizione dettagliata della prima edizione con relative localizzazioni, a integrazione e, in molti casi, correzione di quanto riportato nel volume del 1971; e infine note con informazioni su edizioni successive (con una particolare attenzione alle edizioni anastatiche, elettroniche e su microfiche) e altri dati bibliografici. La nuova edizione presenta anche un saggio dei curatori (pp. xv-xxx), in cui si traccia la storia della lessicografia filosofica – terreno in gran parte ancora da esplorare – a partire dalla *Geschichte der philosophischen Terminologie* di Rudolf Eucken (1879), e in cui si sottolineano opportunamente i seguenti punti. In primo luogo si segnala l'assenza in molti dizionari di fonti e di un esplicito quadro dottrinale (con le sole eccezioni di Goclenius e Micraelius). In secondo luogo, si sottolinea che la maggioranza dei dizionari secenteschi (si distingue in

ciò solo il *Lexicon* di Chauvin) sono ancora incentrati sulla terminologia aristotelico-scolastica, quando quella tradizione era ormai in pieno declino. Infine, i curatori segnalano che un maggiore approfondimento meriterebbero da un lato il rapporto tra la formalizzazione, la sistematizzazione e la codificazione del linguaggio filosofico della tarda scolastica, sia cattolica che protestante, e dall'altro la nascita, in Germania, della *Schulphilosophie*.

L. S.

★

JUAN LUIS VIVES, *De officio mariti*. Introduction, Critical Edition, Translation and Notes, edited by Charles Fantazzi, Leiden-Boston, Brill, 2006 («Selected Works of J. L. Vives», Volume VIII), 240 pp.

A CINQUE anni di distanza dalla pubblicazione del *De institutione foeminae christianae* (uno dei più ricchi trattati di educazione della donna dell'età rinascimentale), esce nel 1529 a Bruges il *De officio mariti*. Con questo testo l'umanista spagnolo Vives intende integrare quel suo precedente scritto, pur senza riuscire ad equilibrarlo perfettamente, dalla parte del coniuge maschio. Infatti, come sottolinea opportunamente il curatore, un'ampia parte del discorso del *De officio mariti* verte anch'essa sulla donna, non senza per altro ripetere alcuni concetti già espressi nel *De institutione*. In altri termini, la donna resta l'oggetto privilegiato dell'analisi educativa e sociale di Vives, che vede qui ulteriormente rinforzata la sua propensione ad evidenziare uno dei più importanti stati di vita, quello della donna coniugata. Va pure notato che entrambe queste opere furono ripubblicate (con varianti d'autore) a Basilea nel 1538 dal medesimo editore Winter, mentre nel 1540 furono ristampate insieme in un unico volume, impresso sempre da Winter. Quanto al contenuto, il messaggio essenziale che Vives sembra trasmettere al lettore è questo: nell'ottica di un piano di economia divina, l'uomo mortale è destinato a vivere in società, ma non in promiscuità come gli altri animali, per cui egli deve unirsi ad una donna. È questo il matrimonio cristiano che l'autore difende ed esalta come la legittima unione di un uomo e di una donna per tutta la vita. Un amore autentico, guidato dalla ragione, deve orientare la scelta del coniuge e sostanziare la scelta matrimoniale. La donna tuttavia, più dell'uomo, è l'oggetto di una particolare ed attenta osservazione da parte dell'autore: in essa giocano un ruolo fondamentale la religiosità, la virtù, l'istruzione (aspetto quest'ultimo ben curato dal Vives sia nel *De institutione* che nel *De officio*, perché la donna è dotata della stessa intelligenza dell'uomo). Il marito deve essenzialmente svolgere un ruolo protettivo nei confronti della moglie. Altri capitoli più brevi sono poi dedicati alla vita domestica, alle relazioni esterne, alla cura di sé da parte della donna, al comportamento in assenza del marito, ai castighi eventualmente da infliggerle, ai problemi che insorgono nel matrimonio col passare del tempo, al matrimonio senza figli. Un quadro come si vede alquanto ampio e ricco di spunti, che questa edizione critica aiuterà a comprendere ulteriormente e a interpretare con maggiore profondità, almeno in due direzioni: quella di un inquadramento

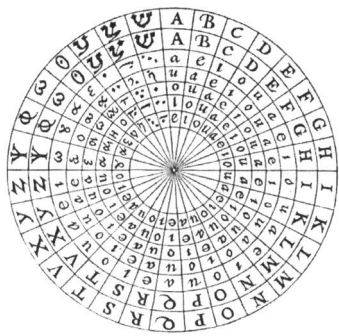
più preciso di tali tematiche nella società europea del Cinquecento, e quello di un inserimento più completo di questo testo nel resto della produzione di Vives.

V. D. N.

★

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Olivia Catanorchi, Valerio Del Nero, Delfina Giovannozzi, Paolo Ponzio, Andrea Rabassini, Leen Spruit, Andrea Suggi, Cinzia Tozzini, Michaela Valente, Sonia Vazzano, Dagmar von Wille.

MATERIALI



ARISTOTELE NEL '500.
FONTI, TESTI, FORTUNA
(FIRENZE, 14-16 DICEMBRE 2006)

LA concezione tuttora diffusa di un aristotelismo rinascimentale monolitico, confinato negli *Studia* e attardato su posizioni conservatrici è stata ulteriormente messa in discussione nel corso del convegno *Aristotele nel '500. Fonti, testi, fortuna* che si è tenuto presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze dal 14 al 16 dicembre 2006. Questa occasione di approfondimento, come ricordato da Michele Ciliberto in apertura dei lavori, si inserisce in una serie di eventi e iniziative dedicate allo studio dell'aristotelismo e del platonismo nel Rinascimento, quali la recente pubblicazione del *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* di Pomponazzi, a cura di V. Perrone Compagni, e il convegno sulla *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino (26-27 aprile 2007) organizzato da I Tatti-Harvard University in collaborazione con l'Istituto.

A fronte di un tema generale così ampio, la diversa formazione degli studiosi intervenuti e la varietà degli aspetti particolari di volta in volta affrontati hanno confermato la ricchezza e, talvolta, la forza propulsiva delle letture cinquecentesche della filosofia peripatetica. Gli interventi si sono articolati in modo organico attorno a alcuni grandi nodi teorici: l'ambito di ricerca forse più tradizionale – quello rivolto alle interpretazioni che di Aristotele sono state date dalla scuola padovana e da quella fiorentina – è stato sviluppato in modo originale e in una prospettiva multidisciplinare, spaziando dalle osservazioni di Cesare Vasoli su *Jacopo Zabarella e la 'natura' della logica* ai sondaggi effettuati da Maria Pia Ellero nell'opera di Giovan Battista Gelli in materia di poetica, etica e retorica; dalla relazione di Luciana Repici su *Andrea Cesalpino, Aristotele e la generazione spontanea*, che ha mostrato l'approccio non dogmatico di Cesalpino ai testi aristotelici, a quella di Rita Ramberti (*Aristotele flagello dei 'philosophastri' nel De providentia Dei di Giovan Francesco Pico della Mirandola*) circa l'utilizzo del filosofo stagirita contro chi non è un buon filosofo poiché non è, prima di tutto, un buon umanista.

Il secondo filone di riflessione, rivolto all'esame del rapporto che lega alcuni dei principali pensatori del '500 alla tradizione aristotelica, si è soffermato in primo luogo sulla figura di Pomponazzi, e in particolare sul tentativo pomponazziano di svuotare di significato la credenza in demoni e miracoli avvalendosi della filosofia aristotelica (Vittoria Perrone Compagni, «*In re chimerica naturaliter loquendo*». *Apparizioni, sogni e profezie nel De incantationibus di Pietro Pomponazzi*) e sul dibattito in merito alla questione dell'immortalità dell'anima (Enrico Peruzzi, *Natura e destino dell'anima umana: le critiche di Gasparo Contarini al De immortalitate animae*

di Pietro Pomponazzi; Paul R. Blum, *Implicazioni epistemologiche della discussione sull'immortalità dell'anima*).

Meno prevedibile l'attenzione rivolta all'aristotelismo antiaristotelico di Tommaso Campanella, secondo il titolo dell'intervento di Paolo Ponzio, e al riconoscimento dell'importanza di Aristotele nel pensiero di Giordano Bruno successivo alla stagione dei grandi dialoghi italiani. Pur all'interno di una critica costante del pensiero aristotelico, Bruno si propone infatti come il miglior interprete dello Stagirita, di contro ai pedanti esegeti scolastici (Nicoletta Tirinnanzi, *Bruno e Aristotele: strategie di lettura negli scritti tedeschi*; Barbara Amato *La tradizione aristotelica nel Camoeracensis Acrotismus di Bruno*), e riutilizza all'interno del suo sistema immagini create per illustrare nozioni aristoteliche (Marco Matteoli, *Bruno e la Figuratio Aristotelici Physici auditus: luoghi e immagini per la fisica di Aristotele*). Un cenno a parte meritano gli interventi di Costantino Esposito (*Aristotele in Suarez. Metafisica, analogia, teologia*), che mostra il permanere delle teorie di Aristotele, ormai non più autorità bensì fonte, proprio nel secolo che dell'aristotelismo ha visto il tramonto definitivo, e quello di Diego Pirillo, che si è occupato dell'influenza della dottrina aristotelica della schiavitù naturale nell'epoca delle scoperte geografiche (*Aristotele e gli indios americani: le Relecciones de Indis di Francisco de Vitoria*).

L'ultima parte del convegno è stata dedicata ad aspetti più specificatamente legati alla dimensione religiosa: Gregorio Piaia (*Visto dal pulpito. Aristotele nelle prediche di fra' Cornelio Musso*) ha evidenziato le modalità di utilizzo di Aristotele nell'oratoria cristiana e, all'interno delle prediche di Musso, la distinzione tra un Aristotele a-storico, simbolo della ragione umana, e un Aristotele storico, condannabile in quanto pagano. Ripercorrendo le fasi di composizione e pubblicazione di uno scritto da lei attribuito a Porzio, Eva del Soldato (*La preghiera di un alessandrino: i commenti di Simone Porzio al Pater Noster*) ha messo in luce l'intrecciarsi di motivi evangelici e alessandrini nel pensiero di questo autore. Emanuela Scribano (*Aristotele eretico: gli Elenchi sophistici di Fausto Sozzini*) ha infine rintracciato nel testo di Sozzini il tentativo di utilizzare Aristotele in chiave antitrinitarista contro l'interpretazione platonizzante del Vangelo di Giovanni. La possibilità di piegare l'aristotelismo in direzioni non ortodosse era stata altresì sottolineata, durante la prima giornata, nelle relazioni di Brian Copenhaver sulla relazione filosofia-Qabbalah in Reuchlin, G. Pico e Maimonide (*Maimonides and the Secret Aristotle in the Renaissance*) e di Maria Muccillo su *L'aristotelismo 'eretico' di Antonio Bernardi della Mirandola e lo statuto della metafisica*. A conclusione del convegno, Cinzia Tozzini ha presentato il sito web *La Bibbia nel Cinquecento*, un progetto realizzato dall'Istituto e da Signum, il Centro di ricerche informatiche per le discipline umanistiche della Scuola Normale Superiore di Pisa, a conferma della costante attenzione dell'Istituto per le prospettive aperte dall'interazione tra ricerca informatica e ricerca umanistica.

THE ANGLO-AMERICAN FACES OF MACHIAVELLI

MACHIAVELLISMI A CONFRONTO

NELLA CULTURA POLITICA

ANGLO-AMERICANA

(NAPOLI, 26-27 FEBBRAIO 2007)

«NICCOLÒ MACHIAVELLI segretario e cittadino fiorentino», recita la prima pagina manoscritta delle *Historie Fiorentine* che fa da sfondo alla locandina del Convegno internazionale *Machiavelli e machiavellismi nella cultura politica anglo-americana*, che si è tenuto a Napoli il 26 e 27 febbraio 2007 ed è stato organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dal Dipartimento di Filosofia «A. Aliotta» di Napoli e dal Dipartimento di Studi Politici dell'Università di Torino. Il convegno s'inscrive in un ampio progetto internazionale sull'influenza di Machiavelli e dei machiavellismi nella cultura politica occidentale (per il convegno che ha presentato e inaugurato il progetto si rinvia a «Bruniana & Campanelliana», 2005, pp. 625-628), coordinato da A. Enzo Baldini presso il Dipartimento di Studi Politici dell'Università degli Studi di Torino e la Fondazione Luigi Firpo.

La figura 'pre-moderna' del Machiavelli è tornata, infatti, con forza all'attenzione degli studiosi del pensiero politico, ma anche degli scienziati della politica e della politologia, per l'influenza che il suo pensiero ancora esercitata in quella che in molti interpretano come la nostra 'post-modernità'. L'indagine sulle ragioni di questo rinnovato interesse, nonché la necessità di fare i conti con quanto la politica occidentale moderna ha prodotto dopo Machiavelli ed attraverso Machiavelli, costituiscono gli obiettivi di un ambizioso progetto che intende «avviare finalmente uno studio sistematico delle interpretazioni formulate – in differenti momenti storici e sulla base di diverse linee di pensiero – sul Segretario fiorentino nei vari paesi europei e in particolar modo sul variegato (e sovente strumentale) uso del termine» («Bruniana & Campanelliana», cit., p. 625).

Il convegno napoletano, organizzato da Gianfranco Borrelli e Alessandro Arienzo, ha discusso il ruolo che le scritture del Segretario fiorentino hanno giocato nella cultura politica anglo-americana, a partire dalla primissima circolazione dei testi di Machiavelli tra Inghilterra, Scozia e Irlanda. Come ha mostrato Alessandra Petrina, presentando alcune traduzioni manoscritte da lei recentemente riscoperte, sono ancora da ricostruire appieno la circolazione cinque e seicentesca delle molte versioni manoscritte delle opere di Machiavelli e il loro impatto culturale e politico. Queste traduzioni, al pari di quello che accadeva nel resto d'Europa, ponevano il *Principe*, opera scabrosa e maledetta, al centro dell'attenzione dei lettori. Tanto scabrosa da far guadagnare al Segretario fiorentino, in piena età elisabettiana, gli epiteti di anticristiano o di *atheist*. «Old Nick», sarà definito Machia-

velli dagli inglesi, nomignolo in uso per il diavolo e espressione di quella lettura esasperata e moralista che il francese Gentillet nel suo *Contre Nicolas Machiavel* (1576) aveva trasformato in stereotipo e che il teatro inglese dell'epoca – tra tutti Ben Johnson e Philip Marlowe – rappresenterà in toni foschi e drammatici sulle scene. È questa la radice di quello stereotipo che ancora oggi è così in uso: un politico machiavellico è un politico astuto, amorale, dissimulatore e mentitore, dedito all'esclusivo raggiungimento dei fini che si è proposti.

Ma il ruolo e l'influenza del Machiavelli sono stati allora più complessi ed articolati di quanto il solo *Principe* antimachiavelliano lascerebbe pensare. In tal senso, Fabio Raimondi ha sottolineato l'influenza, la polimorfia e l'ambiguità profonda del Machiavelli nell'*Arcadia* di Philip Sidney, a testimonianza di come sia la politica a dover decidere «cosa far essere e cosa lasciare in potenza» di un'opera complessa come quella prodotta del Segretario. Certamente, in un suo primo tratto, la cultura politica inglese tenterà di neutralizzare la riflessione machiavelliana cercando di andare oltre un naturalismo che vincolava gli svolgimenti della politica alle 'complexioni' umane, ai temperamenti e agli umori degli uomini. Rigettandone, quindi, tanto la dinamicità profondamente conflittuale quanto la permanente e ineliminabile tensione tra i Grandi e il Popolo. Veniva invece proposto un modello di principe giusto, perfetto *politician*, esperto nell'arte della guerra, della politica e della diplomazia, e capace di adattare le esigenze della politica con quelle della morale. Un modello che troviamo in autori di fine Cinquecento e di primo Seicento come John Melton, Llodwick Lloyd, e in parte in Walter Raleigh. Del resto, lo stesso rapporto tra Hobbes e Machiavelli è più stretto di quanto non si sia fino a oggi sostenuto; prova ne siano i *Three Discourses* hobbesiani discussi da Daniela Coli, e la presenza in entrambi gli autori con significati analoghi, ma esito politico profondamente differente, della coppia semantica machiavelliana 'contentezza/contentzioni' presente in Hobbes come 'contentment/contention' e che è stata l'oggetto della relazione di Gianfranco Borrelli.

A partire dalla seconda metà del Seicento i *Discorsi* si affermano come una delle opere che più influenzano il repubblicanesimo inglese, quel movimento teorico che, sebbene ampio e variegato nelle sue componenti, avrebbe costituito una delle spinte alla nascita in Inghilterra di una monarchia parlamentare costituzionale, e che avrebbe esercitato un'influenza rilevante nella Rivoluzione Americana. Qui l'assunzione di una esplicita teoria dei conflitti del Machiavelli, la riflessione sui diversi ordini che possono darsi in una repubblica bene ordinata e sulle virtù civili, politiche e militari dei liberi cittadini del *commonwealth*, diventano strumenti importanti di riflessione e di lotta politica. Da James Harrington a Henry Neville, e quindi Algernon Sidney, John Trenchard, Walter Moyle, il repubblicanesimo inglese assumerà vesti diverse e articolate agendo sempre come spinta innovatrice. Su tutti questi temi e autori si sono soffermati, in particolare, Yves Charles Zarka, Enrico Nuzzo e Alessandro Arienzo. Dei differenti machiavellismi che emergono tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento faranno beneficio pure autori espressamente conservatori: da George Savile al Visconte di Bolingbroke per giungere a David Hume, oggetto dell'intervento di Agostino Lupoli. Così come in Bernard Mandeville e nell'Illuminismo scozzese, sui quali l'influenza del

Machiavelli è stata ricostruita da Mauro Simonazzi, e nella storiografia di Lord Macaulay, analizzata invece da Laura Mitarotondo.

Il passaggio del Machiavelli dall'Inghilterra agli Stati Uniti, e il ruolo che la sua influenza ha svolto durante gli eventi rivoluzionari e nel momento delicatissimo della costruzione della 'Republic' americana – tema discusso da differenti prospettive e con tesi diverse da Marco Bassani, William Connell e Jacob Soll – è stato, e resta, uno dei temi maggiormente dibattuti dalla storiografia contemporanea. E non solamente sulla spinta della necessità di ricostruire i termini storici e culturali del momento fondativo di una delle maggiori repubbliche democratiche occidentali, ma anche per l'esigenza sempre più avvertita di tornare 'ai suoi primi principii' e fare i conti con le radici teoriche – e quindi storiche, politiche e istituzionali – che ancora reggono il modello politico della 'Republic'. Proprio in virtù di un duplice utilizzo del Machiavelli nella contemporanea cultura politica statunitense, si assiste, da un lato, al tentativo di recupero di una tradizione repubblicana e civica – da Quentin Skinner a Philip Pettit, tradizione discussa da Cristina Ion, Marco Geuna, Stefano Visentin – che pone al centro della politica una nuova figura di cittadino partecipe e attivo promotore del bene pubblico e istituzioni ordinate sulla base di un principio di libertà intesa come assenza di dominio; dall'altro lato, vi sono le diverse teorie *neo-cons*, drammaticamente attuali, che raccolgono l'eredità di un realismo politico che si vuole machiavelliano e che, come hanno mostrato Silvio Suppa e Georghe Stoica, nel Machiavelli scoprono l'uso strumentale e ordinatore della religione cristiana. In questi ultimi, le esigenze del governo della globalizzazione e i conflitti che essa genera richiedono un nuovo principe democratico, l'articolazione nuova di un potere esecutivo che altro non costituisce che un 'principe addomesticato' – 'tamed' – come afferma il politologo H.C. Mansfield (*Taming the Prince. The Ambivalence of Modern Executive Power*, 1993).

Quest'ultima traiettoria politica è significativamente il frutto di un secondo 'ritorno' del Machiavelli, sebbene ancora una volta in chiave anti-machiavellica. La critica al fiorentino e alla sua presunta opera di separazione netta tra politica e morale, non si è mai esaurita e la troviamo ancora agli inizi del Novecento nella riflessione di Leo Strauss per il quale con il Segretario prende avvio quella frattura – resa poi radicale da Hobbes – che costituisce il 'disastro' moderno della politica. Su Leo Strauss e su autori come Eric Voegelin e Isaiah Berlin che si richiamano all'opera dell'esule tedesco, si sono soffermati John McCormick, Silvio Suppa, Gennaro Barbuto e Vittorio Dini. Tuttavia, come ha mostrato Filomena Castaldo, quasi negli stessi anni in cui Strauss tematizzava la cesura machiavelliana Hannah Arendt tentava una difficile e problematica opera di recupero dell'opera del Segretario cercando di definire gli spazi d'autonomia dell'agire politico e sottolineando la necessità dell'innovazione e la libertà come principali condizioni di autogoverno dei cittadini.

Il convegno napoletano si è articolato in due giornate: la prima dedicata alla presenza e all'influenza del Machiavelli in Inghilterra e in Scozia tra la fine del Cinquecento e fino a tutto il Settecento; la seconda è stata invece dedicata al ruolo dell'opera machiavelliana nella cultura politica statunitense. Oggetto della seconda giornata è stato anche un confronto critico con le ipotesi storiografiche

provenienti dalla cosiddetta scuola di Cambridge, Pocock e Skinner in particolare. Tutte le comunicazioni saranno presto rese disponibili sul portale *Hypermachia-velism* realizzato sul sito dell'Università di Torino (www.unito.it) con il supporto della Compagnia di San Paolo.

ALESSANDRO ARIENZO

IL TESORO MESSICANO NELLE CELEBRAZIONI LINCEE

IL Comitato Nazionale per il IV centenario della fondazione dell'Accademia dei Lincei, insediatosi nel corso dell'anno 2003, ha concluso la propria attività con una serie di iniziative interamente dedicate al *Tesoro Messicano*. I primi Lincei, guidati da Federico Cesi, lavorarono quasi quarant'anni a quest'opera, che contiene l'edizione commentata dei materiali estratti da Nardo Antonio Recchi, medico del Re di Spagna Filippo II, dai ricchissimi manoscritti che Francisco Hernández compose negli anni settanta del Cinquecento durante la prima spedizione naturalistica europea nelle Americhe (gli originali dello stesso Hernández andarono distrutti durante il grande incendio dell'Escorial del 1671). Dopo aver promosso numerosi convegni, pubblicazioni e iniziative commemorative, il Comitato Nazionale ha ora curato la pubblicazione di un volume intitolato *Sul 'Tesoro Messicano e su alcuni disegni del Museo Cartaceo di Cassiano dal Pozzo*, con scritti di Sabina Brevaglieri, Luigi Guerrini e Francesco Solinas (Roma, Edizioni dell'Elefante, 2007) e una mostra e un convegno, congiuntamente intitolati *I Lincei e il 'Tesoro Messicano'. Un viaggio nella scienza del Seicento* (Roma, Palazzo Corsini, 15 marzo - 28 aprile 2007).

Il convegno ha avuto luogo nella sede l'Accademia Nazionale dei Lincei, il 15 e il 16 marzo 2007. I lavori, presieduti da Lucia Tongiorgi Tomasi e da Edoardo Vesentini, sono stati aperti da un intervento di Francesco Solinas, centrato sullo studio del rapporto tra ricerca scientifica e arte del disegno nella Roma del primo Seicento, con particolare riferimento all'attività di Cassiano dal Pozzo. Paolo Rossi ha poi inquadrato la storia dell'Accademia fondata da Federico Cesi nel contesto europeo della prima metà del Seicento, evidenziando i molteplici intrecci che allora collegavano il mondo magico e la 'nuova scienza'. Sono quindi seguiti gli interventi di Ernesto Capanna, Giulia Caneva e Annibale Mottana, che hanno analizzato le illustrazioni scientifiche del *Tesoro Messicano* (circa ottocento) da un punto di vista zoologico, botanico e mineralogico, proponendo l'identificazione di alcuni degli esemplari animali, vegetali e minerali del grande libro linceo, descrivendone caratteristiche e usi e ricostruendo la storia della loro introduzione in Europa.

Questo primo gruppo di interventi è stato seguito da una serie di comunicazioni più propriamente storiche. Giovanni Baffetti (*La storia del 'Tesoro Messicano'*) ha ripercorso la lunga e travagliata vicenda dell'ideazione e della preparazione dell'opera, dai primi entusiastici momenti alle ultime affannose e tristi fasi, quando la maggior parte dei membri dell'Accademia dei Lincei (Cesi compreso) era

ormai scomparsa e toccava agli sparuti superstiti (Francesco Stelluti e Cassiano dal Pozzo) portare a termine il lavoro cominciato. L'intervento di Baffetti è stato integrato e arricchito da quello di Sabina Brevaglieri (*Le vicende editoriali*), che ha contestualizzato l'impresa della stampa del *Tesoro Messicano* nella ricca storia dell'editoria romana del primo Seicento, considerando i suoi complessi rapporti con il mondo culturale e dell'editoria tedesco (a partire dall'analisi del vastissimo, e ancora in parte inedito, epistolario di Johannes Faber). *La lingua del 'Tesoro Messicano'* è stato il titolo dell'intervento di Alessandro Ottaviani, che ha toccato il tema dell'intreccio fra filologia e scienza nell'opera dei Lincei, studiando con attenzione il caso del commento di Faber alla parte zoologica dell'opera di Hernández e di Recchi, il cui metodo di stesura e di elaborazione si ispira alla filologia umanistica e, per ricchezza di spunti e vastità di erudizione, ricorda da vicino i *Miscellaneorum centuria* di Agnolo Poliziano. Oreste Trabucco (*Il paratesto del 'Tesoro Messicano'*) si è quindi soffermato sul ricco tessuto paratestuale che circonda le vere e proprie sezioni dell'opera lincea e ne ha illustrato storia e funzioni, rievocando la fitta rete di protezioni che circondò l'Accademia dei Lincei e ne condizionò profondamente la storia e le iniziative. Il convegno si è concluso con l'intervento di Luigi Guerrini (*Alle origini del 'Tesoro Messicano'*), nel corso del quale, alla luce di nuovi documenti, sono stati riconsiderati i modi, i tempi e il luogo in cui Federico Cesi venne in possesso dei materiali di Nardo Antonio Recchi dall'erede di questi, il giureconsulto napoletano Marco Antonio Petilio, ed è stata presa in esame la natura (originale o copia) di tali documenti, discutendone l'identificazione con manoscritti oggi appartenenti a biblioteche europee e degli Stati Uniti.

LUIGI GUERRINI

THE REBIRTH OF PLATONIC THEOLOGY

(FIRENZE, 26-27 APRILE 2007)

IL convegno *The Rebirth of Platonic Theology*, svoltosi il 26 aprile a Villa I Tatti e il 27 aprile all'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, ha inteso celebrare la figura di Michael J. B. Allen – insigne studioso della cultura rinascimentale e autore di numerosi saggi su Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e il platonismo fiorentino – e salutare la pubblicazione della sua traduzione della *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino, condotta sul testo latino stabilito da J. Hankins e edita dalla «I Tatti Renaissance Library», una collana che si propone di rendere disponibili in lingua inglese le opere latine (letterarie, storiche e filosofiche) più significative della rinascenza italiana.

Le due giornate di studio hanno costituito un'occasione per conoscere lo stato dell'arte degli studi sulla diffusione di testi e temi platonici nel Quattro e nel Cinquecento. Dall'insieme dei contributi è emerso in modo manifesto come, alla base delle nozioni rinascimentali di *theologia platonica* e di *prisca sapientia*, non vi sia una semplice riproposizione delle dottrine platoniche, quanto invece il complesso intrecciarsi e stratificarsi di motivi afferenti a diverse correnti di pensiero.

All'opera di Ficino sono state dedicate le ultime due sessioni di lavoro, chiuse dall'intervento dello stesso Allen (*'Platonic Theology' and the Resurrection of the Body*). Altri relatori hanno seguito le tracce dell'influenza di autori classici e medievali sulla formazione di Ficino e sull'elaborazione delle sue tesi filosofiche: da Averroè e Tommaso d'Aquino (B. Copenhaver, *Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's Platonic Theology*) a Lucrezio, sul quale si sono focalizzate le relazioni di J. Hankins (*Ficino's Critique of Lucretius*) e di S. Gentile, che ha analizzato le possibili fonti testuali e le modalità della giovanile simpatia di Ficino per il poeta latino. Ancora in ambito quattrocentesco, J. Monfasani (*Theologia Prisca in the Plato-Aristotle Controversy*) si è interrogato sulle ragioni del grande risalto attribuito da Ficino alla teosofia zoroastriana, riconducendolo alla probabile mediazione di Giorgio Gemisto Pletone.

Le restanti sessioni di lavoro si sono invece incentrate sulla *theologia platonica* prima e dopo Ficino, e hanno visto la partecipazione di specialisti di varie nazionalità. Alcuni interventi hanno esplorato il vasto e ancora poco frequentato campo delle fonti orfiche e neoplatoniche in ambito metafisico e teologico (C. Moreschini, *Teologia platonica e teologia orfica in Ermia*; S. Gersh, *Unity and Duality of First Principles in the Platonic Tradition before Ficino*; C. Steel, *Proclus and Ficino: Arguments for the Platonic Forms*); un secondo gruppo di contributi si è invece soffermato sull'utilizzo che dei testi ficiniani hanno fatto due autori tardo-cinquescenti come Francesco Patrizi nella sua opera più conosciuta (Th. Leinkauf, *Ficino and Francesco Patrizi's Nova de universis philosophia*; C. Vasoli, *Patrizi e la teologia platonica*) e Giordano Bruno nel *De umbris idearum* (N. Tirinnanzi, *Bruno e la teologia platonica di Ficino*).

OLIVIA CATANORCHI · DANIELE ESPOSITO

INTORNO AD UN'ACCESA REPRIMENDA

PAOLO ROSSI

NEL secondo fascicolo del 2006 di «Bruniana & Campanelliana», Ornella Pompeo Faracovi ha pubblicato una nota intitolata *Non solo magia*. In essa si parla dell'orientamento oggi prevalente negli studi bruniani che mette fortemente in discussione le tesi avanzate da Frances Yates e del conseguente ripensamento dell'immagine di Bruno come grande mago ermetico. Il testo di Faracovi (a pagina 630 del fascicolo) così prosegue: «Avendo scritto qualche tempo fa di condividere, in un breve passo di una piccola nota un motivo di quel ripensamento, mi vedo investita in questo libro [ovvero nel libro di PAOLO ROSSI, *Il tempo dei maghi, Rinascimento e modernità*, Milano, Cortina Editore, 2006, p. 128] da un'accesa e anche un po' incomposta reprimenda. Avrei infatti strapazzato la Yates, come un professore bene educato non farebbe in una discussione di tesi con una laureanda».

Non ho alcun desiderio di avviare una discussione sul tema magia con Ornella Pompeo Faracovi. Desidero invece documentare ai lettori di «Bruniana & Campanelliana» quale è il testo che Faracovi ha riassunto con la frase (dall'apparenza molto innocua) «Avendo scritto di condividere un motivo di quel ripensamento». In quelle venti pagine che definisce «piccola nota», Faracovi aveva in realtà scritto che Frances A. Yates aveva assunto «le coppie opposizionali magia/razionalismo e magia/scienza» in una forma «che appare debitrice forse più alle ovvietà del senso comune, che non alla discussione critica». Aveva inoltre affermato che, nella prospettiva della Yates, temi complessi come quelli della magia e dell'occultismo, del razionalismo e della scienza «sembrano assunti come altrettanti contenitori chiusi, dei quali si dia per certo di conoscere il contenuto, prima di averli aperti e guardandosi dal farlo» (O. POMPEO FARACOVI, *Bruno e i Decani*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Meroi, Firenze, Olschki, 2004, pp. 408-428, cfr. pp. 423, 428). Il *forse* e il *sembrano* non valgono a minimamente attenuare la durezza dell'ingiusto e sommario giudizio. La magia, la scienza, l'occultismo, il razionalismo assunti da Yates come «contenitori chiusi». La Yates dipinta come una specie di brava massaia, non all'altezza delle discussioni critiche, legata alle ovvietà del senso comune, che non apre ovvero *non esamina* gli oggetti contenuti nelle scatole delle quali si occupa, anzi, che non apre quei contenitori e *che si guarda bene dal farlo*. Soprattutto quest'ultima espressione, che giudico offensiva, mi apparve particolarmente inaccettabile. Cosa si può dire di peggio di una persona che ha dedicato la sua vita agli studi? Per descrivere un trattamento di questo genere i fiorentini dispongono di un apposito termine: lo chiamano *una cenciata*.

Nel testo scritto per i lettori di «Bruniana & Campanelliana», Ornella Pompeo Faracovi recupera invece, con ammirevole rapidità, il 'politicalmente corretto' e scrive: «Non considerare definitiva l'assunzione della magia come esaustiva chiave di lettura del pensiero del Rinascimento non implica infatti il disconoscimento dei meriti della studiosa che con straordinaria libertà mentale, e grande indipendenza di giudizio, ha improntato con le sue tesi una intera fase degli studi, rendendo d'un sol colpo improponibili alcune consolidate immagini storiografiche». Chi potrebbe non essere d'accordo? Chi abbia letto queste righe e *non conosca* i giudizi di Faracovi contro i quali ho protestato e che ho riportato qui sopra, che cosa mai penserà dello stato delle arterie o della salute mentale di un anziano professore che usa, a proposito di giudizi così sensati, equilibrati, misurati e condivisibili, il termine *strapazzare*? A questo punto mi chiedo: è lecito riassumere per i lettori di «Bruniana & Campanelliana» le frasi contro le quali avevo creduto di dover protestare con le seguenti parole: «avendo scritto di condividere un motivo di quel ripensamento [dell'immagine di Bruno]»? Davvero era stato scritto questo? È ammissibile questo modo di esporre un testo? Per finire, anche mi chiedo: c'è qualcuno, tra coloro che mi conoscono, che può pensare che avrei usato espressioni pesanti per il semplice fatto che è stata avanzata un'opinione differente dalla mia?

Dato che non credo che quel riassunto fosse un modo accettabile di trattare i testi, ribadisco, anche in questa sede, quel mio giudizio. Accetto anche, per quelle mie righe, la qualifica di *reprimenda*, acconsento anche all'aggettivo *accesa*, ma energicamente rifiuto l'aggettivo *incomposta*. Accesa era perché nasceva da un moto di indignazione, incomposta non era perché era frutto di una consapevole decisione. Avere qualche moto di indignazione al di là degli ottanta, mi pare quasi una fortuna. So che si corre il rischio di esagerare, ma confesso che anche la mancata citazione, ovvero il nascondimento, da parte di Faracovi, delle frasi che lei stessa aveva scritto e che erano *la causa prossima e unica* della mia cosiddetta *reprimenda*, non suscita certo in me una qualche forma di ammirazione.

Invece non mi indigna, ma soltanto mi stupisce il fatto che nelle pagine pubblicate su «Bruniana & Campanelliana», Faracovi attribuisca a me (oltre ad un paio di cose che non ho mai scritto né pensato) l'espressione *eguaglianza delle intelligenze*. L'avrò infatti ricordata almeno in cinque o sei luoghi e occasioni e in più di una lingua. Quell'espressione, come più volte ho scritto, è presente in vari testi di Francis Bacon. Ritenendo invece (del tutto a torto) che si tratti di una mia creazione, con la sobria gentilezza che caratterizza il suo modo di criticare gli scritti altrui, Faracovi (ovviamente senza spiegare il perché) qualifica quell'espressione come «un po' sciatta». Francis Bacon è stato accusato di tutto: di essere stato anticopernicano, di non aver compreso la funzione della matematica, di aver tradito il suo migliore amico, di aver accettato, in veste di giudice, somme di denaro da coloro che doveva giudicare, di aver fatto torturare imputati, perfino di aver filosofato come un Lord Cancelliere. Si salvava, fino ad oggi, solo la sua prosa, che tutti consideravano splendida. Da oggi sappiamo che faceva uso di un'espressione che Ornella Pompeo Faracovi giudica «un po' sciatta».

IN RISPOSTA A PAOLO ROSSI

Non so se Frances Yates sia stata una buona massaia, ciò che del resto non sarebbe stato affatto disdicevole. Certo è stata una grande studiosa e ha dato contributi molto importanti a ciascuno degli argomenti di ricerca ai quali si è dedicata. Accennare ad alcuni elementi di fragilità della sua presentazione del rapporto fra magia e scienza, e della sua immagine della magia, non è una “cenciata”, ad assestare la quale non sarebbe probabilmente bastato un intero libro, ma un contributo a discussioni che sono in atto non da oggi. Per quanto riguarda poi *l'eguaglianza delle intelligenze*, che tale espressione sia in Bacone è ben noto, ed è di nuovo ricordato anche in *Il tempo dei maghi*. Al suo autore non ne ho attribuito l'invenzione, ma l'assunzione insistita come elemento caratterizzante della modernità, non integrato con quel tema della diversità dei talenti, che pure ha un innegabile diritto di cittadinanza nel mondo moderno.

O. P. F.

SCEPTICISM AND ORTHODOXY GIANFRANCESCO PICO AS A READER OF SEXTUS EMPIRICUS

WITH A FACING TEXT OF PICO'S QUOTATIONS

FROM SEXTUS

GIAN MARIO CAO

INTRODUCTION

«Gentlemen, you can't fight in here!
This is the War Room!»

(S. KUBRICK, *Dr. Strangelove*, 1964)

RECENT scholarship on modern scepticism has claimed the need for clear distinction «between scepticism and related modes of thinking: relativism, historicism, and epistemological pessimism» (I. Maclean),¹ as well as between more or less historically determined definitions of scepticism (L. Nauta). Such reassessment will serve to disclose my own purposes in this essay, since I myself prefer to speak of modern scepticism only «if the main tenets of *ancient* scepticism are explicitly mentioned and endorsed – the equipollence of beliefs, the suspension of judgement, and the tranquillity of the mind». ² I intend to supplement this argument by challenging the traditional picture of the dawn of modern scepticism. To make my case, I shall focus on how Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), allegedly the first Renaissance sceptic, approached the works of Sextus Empiricus (late-second century AD), the best source of information about Greek scepticism. *Pace* both theses of Pico's «Christian pyrrhonism» (R. H. Popkin) and of his «radical skepsis» (E. Garin), ³ I shall argue that not only does the *Examen Va-*

¹ I. MACLEAN, *The 'Sceptical Crisis' Reconsidered: Galen, Rational Medicine and the Libertas Philosophandi*, «Early Science and Medicine», XI, 2006, pp. 247-274: 252.

² L. NAUTA, *Lorenzo Valla and Quattrocento Scepticism*, «Vivarium», 44, 2006, pp. 375-395: 375-376.

³ R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960, p. 20; E. GARIN, *Gian Francesco Pico della Mirandola. Savonarolan Apologetics and the Critique of Ancient Thought*, in *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, ed. T. Verdon and J. Henderson, Syracuse, N.Y., 1990, pp. 523-532: 527. C. VASOLI also speaks of «radical skepticism» in *The Crisis of Late Humanism and Expectations of Reform in Italy at the End of the Fifteenth and Beginning of the Sixteenth Centuries*, in *History of Theology. III: The Renaissance*, ed. G. D'Onofrio, Collegeville, MN, 1998, pp. 371-457: 376.

nitatis (1520) reveal Pico's weak vocation for σκέψις as investigation; it also reveals his unparalleled need for an anti-philosophical strategy, the mainstay of which happens to be a concept singled out from the far richer arsenal of Greek scepticism: disagreement.

Sextus Empiricus' διαφωνία, disagreement or dispute, provides the *Examen Vanitatis* with a polemical framework. Regardless of Sextus' account of the Mode deriving from disagreement (ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας τρόπος), however, Pico ends up stating a universal, irremediable conflict among philosophers. By uncovering Pico's underlying assumption – namely, not only is any undecided disagreement undecidable, but any disagreement is undecided – I aim to detach his acquaintance with Greek scepticism from his trivialization of it. In fact, Pico's attitude towards scepticism amounts to a negative attitude towards philosophy. Neither closer to the truth nor less engaged in idle lucubrations than other thinkers, the sceptics deserve Pico's consideration (if not his sympathy) owing to their spontaneous testimony as witness for the prosecution. Yet, however commendable such self-awareness of philosophy as an inconsistent human phenomenon might be, the sceptics' agenda finds no room in the *Examen Vanitatis*. Hellenistic ethics could hardly meet with the appeals for reform called for by the intellectual troops of Julius II and Leo X (among whom Pico stands out for both pedigree and zeal) at a time when Catholic policy was swerving from prohibitions to condemnations. Leo X's bull *Apostolici Regiminis* (1513) turned the extinction of any dispute – a principle Pico's *Examen Vanitatis* was concomitantly establishing – into a disciplinary device, one that entailed not only a dismissal of the sceptical attitude, but also a radical denial of any independent form of thought. Notwithstanding its anti-dogmatic caveat, Greek scepticism did not affect Pico's dogmatic way of thinking; paradoxically enough, it encouraged his authoritarian bias against philosophical liberty. Nor did Sextus prevent Pico from identifying a supposedly universal disagreement with philosophy – that is to say, from fighting in the War Room.

Previous versions of this essay include a paper delivered at the Warburg Institute, London (2001); a *Tesi di perfezionamento* defended at the Scuola Normale Superiore, Pisa (2001); a research project funded by the Harvard University Center for Italian Renaissance Studies-Villa I Tatti, Florence (2002-2003); and a manuscript long-abandoned to the gnawing criticism of the mice. For being a source of material and intellectual support, I should like to thank the aforementioned institutions as well as the following colleagues and friends: Chiara Franceschini, Alison Frazier, Richard Goldthwaite, Alexandra Korey, Jill Krave, Vincenzo Lavenia, David Lines, Lodi Nauta, Gianni Paganini, and Gabrielle Sims. My special thanks to the Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Naples, and, again, to Gianni Paganini

for generously funding this publication; and to the series editors, Eugenio Canone and Germana Ernst, for welcoming my work.

Gianfrancesco Pico's *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium et Veritatis Christianae Disciplinae* (hereafter *EV*, followed by small capital and lowercase Roman numerals referring to books and chapters respectively, as well as by Arabic numerals referring to folios [e.g. *EV* II xxiv 55v]) will be cited from the *princeps* edited by the author himself (Mirandola 1520), according to the copy in the library of San Marco, now Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, 22.2.18 (on which see *Le cinquecentine della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze*, 2 vols, Rome, 2002, II, p. 438, n° 1160).

Sextus Empiricus' *Pyrrhoniae Hypotyposes* and *Adversus Mathematicos* (hereafter *PH* and *M* respectively) will be cited from Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Pluteus 85.11, which is the one Gianfrancesco Pico likely used; variant readings included in the Teubner edition (*SEXTI EMPIRICI Opera*, ed. H. Mutschmann and J. Mau, 3 vols, Lipsia, 1912-1961) are enclosed in square brackets.

Unless otherwise indicated, translations are mine.

1. SCEPTICISM AND PREJUDICE

Shortly before his death, [Savonarola] heard that certain Greek writings of the philosopher Sextus, in which all learning discovered by human means was refuted, had been preserved. He ordered that they should be translated from Greek into Latin, since he loathed the ignorance of many people who boasted that they knew something. He delegated this task to Giorgio Antonio Vespucci, an expert in both languages from his Order; he also wanted Zanobi Acciaiuoli, who belonged to the same Order and had command of both languages, to take on this job. And they would have fulfilled his hopes had sudden death not seized him.¹

This passage from Gianfrancesco Pico della Mirandola's *Vita Hieronymi Savonarolae* is responsible for the widespread opinion that modern scepticism was born in the Florentine convent of San Marco in the late Quattrocento.² Scholars have apparently been eager to endorse a testimony that embraces both the Friar and his biographer under the aegis of the sceptic philosopher Sextus Empiricus. Pico's «Christian pyrrhonism», as Richard H. Popkin authoritatively labeled it,³ can be seen as following directly from Savonarola's investiture, since his *Examen Vanitatis* at once fulfilled the intention and forestalled the possible abuses of the hoped-for translation of Sextus.

This anecdote is so straightforward that it cannot be challenged. As a matter of fact, however, Savonarola's commission was not carried out: no translation of Sextus was ever completed by any of Savonarola's followers. Moreover, Giorgio Antonio Vespucci's codex of Sextus (now Laurentianus Pluteus 85.11) entered the convent together with its owner in 1499;⁴ and it is

¹ GIANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA, *Vita Hieronymi Savonarolae*, ed. E. Schisto, Florence, 1999, pp. 112-113, ll. 35-43: «quippe qui audiens graeca quaequam Sexti philosophi monumenta asservari, in quibus universae doctrinae humanitus inventae confutatae essent, ea e graeco transferri in latinum, paululum antequam moreretur, mandaverat, perosus multorum, qui se scire iactabant, arrogantiam. Idque ipsum muneris Georgio Antonio Vespucio utriusque linguae gnaro, qui ex eius erat sodalitate, delegarat, volebatque eidem operi Zenobium etiam Acciaiolum, utriusque linguae compotem eiusdemque virum sodalitis, incumbere, fecissentque votis satis ni mors ipsum violenta rapuisset» («confutatae» is the editor's conjecture).

² For example, D. P. WALKER, *The Ancient Theology*, London, 1972, pp. 58-60. See also D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, Princeton, 1970, p. 243 n. 46; A. GRAFTON, *The availability of ancient works*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C. B. Schmitt and Q. Skinner, Cambridge, 1988, pp. 767-791: 790; L. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford-New York, 2002, pp. 32-33.

³ R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford-New York, 2003, p. 21.

⁴ G. M. CAO, *The Prehistory of Modern Scepticism: Sextus Empiricus in Fifteenth-Century Italy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXIV, 2001, pp. 229-279: 252-256.

only around 1510 that we have the first reference by Pico to Sextus' authority in his *Quaestio de falsitate astrologiae*.¹ This chronological sketch is enough to begin our story of Pico as a reader of Sextus Empiricus.

The very novelty of Pico's acquaintance with Sextus, however, has distracted scholars from asking whether drawing on pyrrhonism does not imply inheriting its problems. No mere appreciation of Sextus' doxographical accounts could possibly answer the historiographical questions that they raise about Greek philosophy,² nor even address the issue of how Sextus' pyrrhonism affected Pico's strategy. Furthermore, any method should be tested with regard to its assumptions before considering its results. On that ground, it is fair to ask if one can find in Pico's *Examen Vanitatis* σκέψις in its original meaning, namely, an unprejudiced investigation open to every conclusion: can one say of Pico's philosophical project, as Sextus said of σκεπτική ἀγωγή (sceptic persuasion), that it is 'zetetic' (investigative) by definition?³ Again: do the practical roots of Pyrrho's thought (in Sextus' words: «the causal principle of scepticism we say is the hope of becoming tranquil»)⁴ survive in Pico's *Examen Vanitatis*?

In the first place, pyrrhonism seems to endow Pico with a principle of order, even though no strictly historiographical arrangement of his materials follows from this.⁵ Even before questioning the reliability of Pico's accounts of Greek scepticism, one realizes that they subordinate Sextus' thematic pattern to the zeal for refutation that ultimately prevails in Pico's treatise. In fact, there is no autonomous, historiographical project in the *Examen Vanitatis*. This unclassifiable *cahier des doléances*, not even comparable to contemporary writings of a sceptical tone and dialogical structure,⁶ amasses an imposing doxographical corpus, but presents it *sub specie dissensionis*. The coincidence of the polemical and historiographical approaches in σκέψις is,

¹ W. CAVINI, *Un inedito di Giovan Francesco Pico della Mirandola. La Quaestio de falsitate astrologiae*, «Rinascimento», XIII, 1973, pp. 133-171: 140, 147, 148.

² A departure point in *Sesto Empirico e il pensiero antico*, Naples, 1992 («Elenchos», XIII); but see also J. BARNES, *Introduction*, in *SEXTUS EMPIRICUS, Outlines of Scepticism*, ed. J. Annas and J. Barnes, 2nd revd edn, Cambridge, 2000, pp. XI-XXXI: XVI, apropos of the «antiquated view of the history of philosophy» in Sextus' *Pyrrhoniae Hypotyposes*.

³ See *SEXTUS EMPIRICUS, Outlines of Scepticism*, cit., p. 4: «The sceptical persuasion, then, is also called investigative, from its activity in investigating and inquiring» (PH I 7: 'Ἡ σκεπτική τοίνυν ἀγωγή καλεῖται μὲν καὶ ζητητική ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζητεῖν καὶ σκέπτεσθαι [fol. 3r]).

⁴ *SEXTUS EMPIRICUS, Outlines of Scepticism*, cit., p. 5 (PH I 12: 'Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδῃ μὲν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν [fol. 3v]).

⁵ But see L. MALUSA, *Renaissance Antecedents to the Historiography of Philosophy*, in *Models of the History of Philosophy. I: From Its Origin in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*, ed. G. Santinello and C. W. T. Blackwell, Dordrecht, 1993, pp. 3-65.

⁶ See e.g. E. RUMMEL, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford-New York, 2000, p. 50.

in the end, only apparent; in Pico's view, philosophy cannot but describe its own history as dissolution.

Although Sextus Empiricus' presence only becomes explicit in the *Examen Vanitatis* at chapter xx of book ii, the sceptical motif that inspires Pico's argument is clear from the start. The mainstay of the whole structure is the First of the Five Modes (τρόποι) of suspension of judgement, ascribed by Diogenes Laertius to Agrippa but by Sextus Empiricus to the sceptics after Aenesidemus:¹ the Mode deriving from disagreement (ἀπὸ τῆς διαφωνίας). Cited below are the words of Diogenes Laertius and Sextus, followed by Gianfrancesco Pico's reformulation:

The one [scil. Mode] based on disagreement demonstrates that whatever question is advanced by philosophers or by everyday life is a matter of the greatest contention and full of confusion.²

According to the Mode deriving from dispute, we find that undecidable dissension about the matter proposed has come about both in ordinary life and among philosophers. Because of this we are not able either to choose or to rule out anything, and we end up with suspension of judgement.³

We have already spoken about the Ten Modes of suspension of judgement established by the earlier sceptics. Later sceptics provided Five more (to be ascribed to Agrippa, according to Diogenes Laertius, while Sextus Empiricus attributed them to the more recent sceptics), not however to detract from the first set of Ten, but to increase and articulate the challenge to the rashness of the dogmatic philosophers. The First mode derives from the disagreement among authors. In regard to the matter under discussion, we find such a difference of opinion and conflict – always there yet never resolved – that, since it is not clear what we should choose or reject, we finally give up and suspend judgement.⁴

¹ For the sake of uniformity I shall continue to attribute to Agrippa the set of the Five Modes, even in reference to Sextus' testimony.

² B. INWOOD and L. P. GERSON, *Hellenistic Philosophy. Introductory Readings*, Indianapolis-Cambridge, 1997, p. 292 (*Vitae philosophorum*, ix 88: 'Ο μὲν οὖν ἀπὸ τῆς διαφωνίας, ὃ ἂν προτεθῇ ζήτημα παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ἢ τῇ συνηθείᾳ, πλείστης μάχης καὶ ταραχῆς πλήρες ἀποδεικνύει [DIOGENES LAERTIUS, *Vitae Philosophorum*, ed. M. Marcovich, 2 vols, Stuttgart-Lipsia, 1999, I, p. 692, ll. 16-18]). On Diogenes Laertius' report see J. BARNES, *Diogenes Laertius ix 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.36/6, ed. W. Haase, Berlin-New York, 1992, pp. 4241-4301.

³ SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 41 (PH I 165: καὶ ὁ μὲν ἀπὸ τῆς διαφωνίας ἐστὶ καθ' ὃν περὶ τοῦ προτεθέντος πράγματος ἀνεπὶκριτον στάσιν παρὰ τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις εὐρίσκομεν γεγενημένην, δι' ἣν οὐ δυνάμενοι αἰρεῖσθαι τι ἢ ἀποδοκιμάζειν καταλήγομεν εἰς ἐποχὴν [fols 17v-18r]).

⁴ EV II xxx 60v-61r: «Diximus de locis decem quos antiquiores Sceptici constituerunt ad assensum cohibendum. Iuniores vero quinque tradiderunt, quorum inventor apud Laertium Agrippas fertur, illosque ipsos authore Sexto Philosopho neoterici excogitarunt, non quod decem illos abiiciendos ducerent, sed ut copiosa et dearticulata magis haberetur occasio praecipitem dogmaticorum philosophorum arrogantiam contundendi. Primus igitur a dissensione authorum stabilitur: proposita enim re, de qua est agendum, tantam de ea diversitatem, tantam litem, semper agitatam nunquam iudicatam invenimus, ut cum

Pico's difference of opinion («tanta diversitas») and unresolved conflict («tanta lis, semper agitata nunquam iudicata») lay stress on Laetius' contention and confusion (πλείστη μάχη καὶ ταραχή πλήρης) and on Sextus' undecidable dissension (ἀνεπίκριτος στάσις).¹ In fact, Pico's synthesis hides both an omission and an amplification that mirror one another, the omission affecting the daily and ordinary nature of disagreement, which he deliberately amplifies as the rashness of the dogmatists («praeceptis dogmaticorum Philosophorum arrogantia»).² Yet, διαφωνία is not the real starting-point for σκέψις. In the introductory section of the *Pyrrhoniae Hypotyposes*, Sextus outlines a natural history of the philosophical disease whose symptoms and therapy are recognizable as scepticism.³ But the gradual shift that he traces from σκέψις (inquiry) to σκεπτική ἀγωγή (sceptic persuasion) defined as investigative (ζητητική), suspensive (ἐφεκτική), and aporetic (ἀπορητική), does not, however, refer to any process of clarification triumphantly carried out by the human mind. If anything, Sextus suggests that successive revelations are imposed on the sceptic philosopher, so that his path appears to be marked by long stretches of passivity.

The universal desire for knowledge that opens Aristotle's *Metaphysics* (980^a21) turns into pathology when Sextus claims that those involved in investigations are «men of talent, troubled by the anomaly in things [ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν]⁴ and puzzled as to which of them they should rather assent to, [who] came to investigate what in things is true and what false, thinking that by deciding these issues they would become tranquil». ⁵ Yet, neither the quest for truth nor the search for

satis non constet quid eligendum sit, quid repudiandum, abstinemus suspendamusque iudicium».

¹ But on this phrase see *infra*, p. 285, n. 2.

² Pico's expression is partly modelled on Sextus' conclusions in the section relative to Agrippa's Five Modes: SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 43: «Such are the Five Modes which have been handed down by the more recent Sceptics. They put them forward not as rejecting the Ten Modes but in order to refute the rashness of the Dogmatists in a more varied way by using both sets together» (PH I 177: Τοιοῦτοι μὲν καὶ οἱ περὶ [οἱ παρὰ ed.] τοῖς νεωτέροις παραδιδόμενοι πέντε τρόποι· οὗς ἐκτίθενται οὐκ ἐκβάλλοντες τοὺς δέκα τρόπους, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ ποικιλώτερον καὶ διὰ τοῦτο [διὰ τούτων ed.] σὺν ἐκείνοις ἐλέγχειν τὴν τῶν δογματικῶν προπέτειαν [fol. 18v]).

³ See M. C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, Princeton, 1994, pp. 280-315 (chap. 8: *Skeptical Purgatives: Disturbance and the Life without Belief*).

⁴ On ἀνωμαλία as synonymous with διαφωνία see K. JANÁČEK, *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Prague, 1972, p. 75.

⁵ SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., pp. 5-6 (PH I 12: οἱ μὲν [οἱ γὰρ ed.] μεγαλοφρεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀλ-

happiness strictly belongs to the pyrrhonian strategy; they reveal a preliminary assumption more than a philosophical option. The first and foremost principle (ἀρχή) of scepticism is that to every account (λόγος) an equal account is opposed.¹ This mental attitude – δύναμις ἀντιθετική in Sextus' formula² – circumscribes all activity to which the sceptics are entitled. As soon as they begin σκέψεις, conflict immediately emerges: ἀνωμαλία (anomaly), διαφωνία (dispute), μάχη (conflict), ἀμφισβήτησις (controversy), στάσις (dissension), etc.,³ the morphology of which becomes apparent in the survey of the Modes. The equal strength (ἰσοσθένεια) of contrasting arguments is eventually imposed on the sceptic, whose only option is to accept the subsequent dissolution into ἐποχή (suspension of judgement) and ἀταραξία (tranquillity). It is no accident that the former is treated in terms of πάθος (passive affection),⁴ and the latter is evoked in the proverbial episode of the painter Apelles.⁵ The entire route of the sceptic is marked by the am-

ηθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτῆ-
σοντες [fol. 3v]).

¹ SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 6: «The chief constitutive principle of Scepticism is the claim that to every account an equal account is opposed; for it is from this, we think, that we come to hold no beliefs» (PH I 12: συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι· ἀπὸ γὰρ τούτου καταλήγειν δοκοῦμεν εἰς τὸ μὴ δογματίζειν [fols 3v-4r]). See also B. BYDÉN, «To Every Argument there is a Counter-Argument»: Theodore Metochites' Defence of Scepticism (Semeiosis 61), in *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou, Oxford, 2002, pp. 183-217.

² SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 4: «Scepticism is an ability to set out oppositions among things which appear and are thought of any way at all» (PH I 8: Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷονδῆποτε τρόπων [trópon ed.] [fol. 3r-v]).

³ See K. JANÁČEK, *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, cit., pp. 73-80, and IDEM, *Sexti Empirici Indices*, 3rd revd edn, Florence, 2000, *ad vocem*.

⁴ PH I 7: Ἡ σκεπτικὴ τοίνυν ἀγωγή καλεῖται [...] ἐφεκτικὴ ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους [fol. 3r]; PH I 197: ὅταν οὖν εἴπῃ ὁ σκεπτικὸς οὐδὲν ὀρίζο, τοῦτο φησὶν ἐγὼ οὕτω πέπονθα νῦν ὡς μηδὲν τῶν ὑπὸ τὴν ζήτησιν τήνδε πεπωκότων τιθέναι δογματικῶς ἢ ἀναιρεῖν [fol. 21r]. See K. JANÁČEK, *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, cit., pp. 73-89; J. ANNAS, J. BARNES, *The Modes of Scepticism*, Cambridge, 1985, p. 191; J. BARNES, *La ΔΙΑΦΟΝΙΑ Pyrrhoniene*, in *Le Scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, ed. A.-J. Voelke, Geneva-Lausanne, 1990, pp. 97-106: 103; IDEM, *The Toils of Scepticism*, Cambridge, 1990, p. 21.

⁵ SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., pp. 10-11: «A story told of the painter Apelles applies to the Sceptics. They say that he was painting a horse and wanted to represent in his picture the lather on the horse's mouth; but he was so unsuccessful that he gave up, took the sponge on which he had been wiping off the colours from his brush, and flung it at the picture. And when it hit the picture, it produced a representation of the horse's lather» (PH I 28: ὅπερ οὖν περὶ Ἀπελλοῦ τοῦ ζωγράφου λέγεται, τοῦτο ὑπῆρξε τῷ σκεπτικῷ. φασὶ γὰρ ὅτι ἐκεῖνος ἵππον γράφων καὶ τὸν ἀφρόν τοῦ ἵππου μιμήσασθαι τῇ γραφῇ βουληθεὶς οὕτως ἀπετύγχανεν ὡς ἀπειπεῖν καὶ τὴν σπογγίαν εἰς τὴν ἀπέμασσε τὰ ἀπὸ τοῦ γραφείου χρώματα προσρῖπτει τῇ εἰκόνι· τὴν δὲ προσαψαμένην ἵππου ἀφροῦ ποιῆσαι μίμημα [fol. 5v]).

bition, proper to ancient pyrrhonism, to resist generalization.¹ In Gianfrancesco Pico's view, on the contrary, scepticism does not amount to here-and-now conclusions, as it is expected to pave the way for eternal truths. In short, scepticism precedes σκέψις.

It occurs to me [...] that it is more proper and more useful to render the teachings of the philosophers uncertain than to reconcile them as my uncle [scil. Giovanni Pico] wished to do. For, I prefer to follow in this matter those ancient theologians of our faith who held that some action must be taken against the pagan philosophers and that their teachings must be demolished. This I prefer to philosophizing from pagan teachings, as some who have cultivated doctrinal studies in later centuries have done; although, of these later thinkers there are some who have agreed with the teachings of the earlier theologians [tr. C. B. Schmitt].²

Scholars who use this passage to focus solely on Gianfrancesco Pico's overturning of Giovanni Pico's *concordia* minimize the far-reaching implications of his mission statement. A shadow of residual scepticism still lurks in the intention to *incerta reddere philosophorum dogmata*. However, Gianfrancesco wants to undermine the very plurality of philosophy by reducing the historically diverse ways of philosophizing to the comprehensive formula *ex dogmatis philosophari*. Rather than sketching a method of research, Gianfrancesco is claiming a superior jurisdiction over research. He maintains that any reasoning outside the paths set out by the Revelation will be futile as well as contradictory. Not only are the *philosophorum dogmata* relentlessly contradictory among themselves, but also any ambition for philosophy to be at once autonomous and true is futile. Philosophy would be false even if it spoke with one voice. A settlement of disagreements would leave the roots of the problem completely untouched.

2. MODES

To uproot futility and falsity, cut down the leaves and branches, destroy the fibre of pagan knowledge:³ needless to say, Pico's tree metaphor is not

¹ See PH I 187-208 on «the sceptical phrases» (σκεπτικαὶ φωναί): «no more» (οὐ μᾶλλον); «non-assertion» (ἀφασία); «perhaps», «maybe» and «possibly» (τάχα, ἔξεστι, ἐνδέχεται); «I suspend judgement» (ἐπέχω); «I determine nothing» (οὐδὲν ὀρίζω), etc.

² EV I ii 8r: «Mihi autem venit in mentem consentaneum magis esse, et utile magis, incerta reddere philosophorum dogmata, quam conciliare, ut patruus volebat. Sequi enim hac in re malo antiquos illos ex nostra fide theologos qui in gentium philosophos potius agendum duxere, et eorum excindenda dogmata, quam ipsorum ex dogmatis philosophari, nonnullorum more qui saeculis posterioribus doctrinae studia percoluerunt, quanquam et inter hos fuerunt qui prioribus illis accesserint». See C. B. Schmitt's exegesis of the passage (*Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*, The Hague, 1967, p. 48); and see also E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford, 1980, p. 255 («Pico's nephew, Gianfrancesco, was among the most emphatic recanters»).

³ EV prooemium 1r: «Sed quoniam vanitatis huiusce radix, in eorum qui sapientiam apud

unbiased, as it equates *superstitio* and *vanitas* as the defining aspects of the *doctrina gentium*.¹ Noteworthy here is instead the relationship between Pico's polemical indifference – for he aims indifferently *erga omnes* – and his repeated reference to the Mode of disagreement. In accordance with the relevant sources,² Pico's exposition of the Five Modes of Agrippa follows the Ten Modes ascribed to Aenesidemus; it precedes both the Two Modes transmitted only by Sextus and the Eight against causal explanation again attributed to Aenesidemus. Thus Pico says:

The First mode derives from the disagreement among authors. In regard to the matter under discussion, we find such a difference of opinion and conflict – always there yet never resolved – that, since it is not clear what we should choose or reject, we finally give up and suspend judgement. The Second mode rests upon the infinite regress of proof. For what is brought forward as proof of something itself needs another proof, which itself needs yet another proof, and all this occurs so often that no argument will find any certain conclusion. Finally, one resorts to the senses, whose unreliability, however, has been shown in several ways, since no human standard can be uncontroversial or regarded as such by everyone. The Third mode is based on relativity. If one has both a subject who judges and objects considered together with the subject, then it is possible to say how the things that are under consideration appear; but how will it be possible to say what their true character and nature is? Fourth in order is the mode called ὑπόθεσις by the ancient Greeks and *suppositio* by us. When the dogmatic philosophers are thrown back *ad infinitum*, they assume a starting-point without supporting or fortifying it, but instead simply claiming it with no proof. The Fifth mode, called διᾱλλήλος [circular argument] by the Greeks and by us reciprocal (or, if you prefer, alternate) mode, unfolds when what ought to be a firm bulwark and foundation of the object under investigation needs to be shored up by the object

gentes profiteri dicerentur mentibus atque doctrina triplicem quasi fibram adegerat, qua non ipsa modo aleretur, sed truncum promeret, et ramos, et folia, quorum etiam ad umbram numerosissima turba conflueret. Ideo existimavi me gratum bonis ingeniis facturum, illam ipsam si fieri posset, ut eruerem eiusque fibras rationis acie tanquam duro ferro convellerem, quod equidem non difficulter posse fieri arbitror, si universam gentium doctrinam, superstitione, incertitudine, falsitate, labare, hoc ipso quod in manibus habemus opere monstraverimus».

¹ *EV prooemium 1r*: «Ut enim veritas est religionis, ita superstitionis est vanitas, et si verum dixisse probamur cum certo a nobis ea patefiunt quae certa esse nos ostensuros recepinus, ita vanitatis arguemur si et pro certis incerta, et pro veris falsa tradidisse depraehendamur».

² In Sextus Empiricus' account, Aenesidemus' Ten Modes (*PH* I 35-39, then developed in *PH* I 40-163) precede Agrippa's Five (*PH* I 164-169), another Two Modes that reprise the Five (*PH* I 178-179), and the Eight against causal explanation (*PH* I 180-185). In Diogenes Laertius' report, Aenesidemus' Ten Modes (IX 78-88) precede Agrippa's Five (IX 88-89); furthermore, Philo of Alexandria's *De ebrietate* (169-205) carries a synthesis of Aenesidemus' set of Modes. Lastly, a rapid sketch of these same is given by Aristocles of Messene in Eusebius of Caesarea's *Praeparatio Evangelica* (XIV xviii 11-12). But see J. ANNAS, J. BARNES, *The Modes of Scepticism*, cit.; B. MATES, *The Skeptic Way*, New York-Oxford, 1996, pp. 232-255.

which is itself under investigation. Since we are unable to use the one to establish the other, it follows that their agreement is logically impossible.¹

Sextus' classification is followed by an explanatory section (*PH* I 169-177) which Pico takes up more slavishly than he had done in his previous summary. Both the inevitability of infinite regress and the reducibility of any stance to the patterns of the sceptics («they show in this way that every object under investigation can be brought back to the Modes»)² come to form part of Pico's repertory; in fact, they appear to have been copied mechanically from Sextus into the farrago of the *Examen Vanitatis*. This is not so much for the good reason that «διαφωνία is, both in principle and in practice, often an independent worker».³ Here more than elsewhere in the treatise, Pico's adoption of the Modes should be understood as an exhibition of force, a military parade; almost nothing is said of their quality, strength, and mutual relation. Is there not perhaps a problem of coordination between the different Modes? Do they not aim at different targets from different positions? Do they not present, in sum, a strategical problem?

Pico sets out his account of ancient scepticism in a chapter entitled *On the arguments kept by the sceptics in order to object and withhold assent*,¹ and starts thus:

¹ EV II xxx 60v-61r: «Diximus de locis decem quos antiquiores Sceptici constituerunt ad assensum cohibendum. Iuniores vero quinque tradiderunt, quorum inventor apud Laetium Agrippas fertur, illosque ipsos auctore Sexto Philosopho, neoterici excogitarunt, non quod decem illos abiiciendos ducerent, sed ut copiosa et dearticulata magis haberetur occasio, praecipitem dogmaticorum philosophorum arrogantiam contundendi. Primus igitur a dissensione authorum stabilitur: proposita enim re, de qua est agendum, tantam de ea diversitatem, tantam litem, semper agitatam nunquam iudicatam invenimus, ut cum satis non constet quid eligendum sit, quid repudiandum, absteineamus suspendamusque iudicium. Secundus eo constituitur locus, quod in infinitum claritas probationis excurrit, quod enim in probationem alicuius affertur, alia eget probatione, hoc alia, idque adeo frequenter ut nulla finem certum inveniat oratio. Ad sensum enim tandem recurritur, quem fallacem esse multis modis ostensum est, humanitus enim dari nequit principium quod in controversum aut sit, aut habeatur ab omnibus. Tertius relatione communitur locus: quando vel ex eo qui iudicat vel ex eo quod res considerantur simul potest dici quidnam videatur id quod in discrimen venit disceptationique subiicitur, quidnam vero id ipsum suoapte ingenio suoapte natura sit quo pacto dicetur? Quartum posuit in ordine locum suppositio, quae dicitur, eam Graeci vocant ὑπόθεσις. Cum enim ad infinitum urgentur qui appellantur dogmatici, ab aliquo summunt exordium quod minime fulciunt communiuntque, sed simpliciter sineque ulla demonstratione concedi sibi dignum existimant. Locus quintus διὰλληλος a Graecis dictus, promiscuus vel alternus (si placet) appelletur a nobis, tum paratur cum id quod quaesitae rei stabile et constans deberet esse munimen et firmamentum, id tamen opus habet ut ex re ipsa quaesita firmetur, quo fit ut cum alterutrum capere ad alterutrum communiendum nequeamus, utriusque consensio iure cohibeatur».

² EV II xxx 61r: «omne autem quod quaeritur ad hosce reduci locos hunc in modum patefaciunt».

³ J. BARNES, *The Toils of Scepticism*, cit., p. 43.

The earlier sceptics handed down a set of Ten modes, or tropes, or types of withholding assent. These are mentioned by Diogenes Laertius in his *Life of Pyrrho* where, however, they are neither analysed nor ordered as they are in the first book of Sextus Empiricus' *Outlines of pyrrhonism*. We will mostly follow the latter source on this specific matter, and also translate from it, as well as drawing from other sources what seems to be useful and suitable for our explanation.²

Pico's translation of Sextus' discussion begins here. The chapter consists almost literally of Sextus' introductions to the Ten Modes of Aenesidemus, the Five of Agrippa, and the Two summarizing Modes.³ What is significant

¹ EV II xxi 51r: «De locis quos et ad assensum cohibendum et ad opponendum Sceptici custodierunt».

² EV II xxi 51r: «Apud antiquiores Scepticos, decem sive modi, sive loci, sive typi, ad assensum cohibendum custodiebantur, de quibus mentionem facit in Pyrrhone Diogenes, sed nec explicat eos, nec eo utitur ordine quo Sextus in primo πυρρωνίων ὑποτυπώσεων quem nos magna ex parte, quantum ad hoc praesertim attinet secuti, et ex graecis ipsius libris transferemus, et aliis ex authoribus addemus, quae opportuna et consentanea rei de qua agimus videbuntur».

³ EV II xxi 51r-v: «Primus itaque auctore Sexto pertinebat ad animalium differentias. Secundus ab hominum diversa natura sive habitudine varia summebatur. Tertius excipiebatur a differentibus affectibus seu praeparationibus quae in sensoris inveniebantur. Quartus a circumstantiis et dispositionibus manabat. Quintus a positi rei vario, a loco, et locorum intercapedine pendebat. Sextus a mixtione trahebatur. Septimum quantitas et praeparatio subiecti constituerebat. Octavus de iis quae sunt ad aliquid sive de relatione summebatur. Noni rarae vel frequentes aggressiones fecere vocabulum. Decimum variae disciplinae, diversi mores, differentes leges, fabulosae narrationes, opiniones et coniecturae philosophorum dissidentes, constituerunt. Quod si haec decem loca ad pauciora curemus redigere, tria duntaxat generalia, in quibus caetera concludentur inveniemus: unum a iudicante, aliud a iudicato, tertium ex utroque dissultabit. Subiicientur et claudentur in primo quattuor priores, nam quod iudicat aut animal homove, aut sensorium, idque aliqua circumstantia. Septimus et decimus in secundum referentur. In id quod est ex utrisque conflatum. Quintus, sextus, octavus, nonus recurrent. Rursum queunt tria haec in unum commune magis referri, hoc est, in id quod dicitur ad aliquid sive relatio, quorum tria illa species erunt, reliqua decem accidentia: haec quidem antiqui Sceptici. Iuniores autem modos quinque tradiderunt, eos Laertius Agrippae rettulit acceptos, quorum primum ex dissensione parantur, secundum ex eo quod res in infinitum queat excurrere, tertium ab eo quod est ad aliquid constituerunt, quartum dixere hippoteticum, quintum vocarunt promiscuum, atque is est qui invicem vel alterne conficitur. Duo alii praeterea modi soliti sunt assignari τῆς ἐποχῆς, quasi dixeris abstinentiae, qua cohibebant assensum et dubitabundi considerabundique manebant. Quoniam omne quod compraeheunditur, vel ex ipso, vel ex alio compraeheunditur, a quo duplici vel gemino loco, cunctis rebus dubitationem se putabant invehere. Octo demum ad evertenda particularia philosophorum placita Aenesidemus excogitavit, is enim et ὑποτυποῖν, edidit ad Pyrrhoniam, ut et Laertius docet et Sextus, itemque de Pyrrhonis etiam rationibus et de quaestionibus, et contra philosophiam scripsit libros. At Sextus opinatus est quinque illos a iunioribus Scepticis traditos modos, huic ipsi officio satis facere posse, sed ii omnes quos recensuimus modi singulatim seorsumque sunt exponendi, et ab ipsis decem antiquitus constitutis, sumendum exordium est» (PH I 36-39: Παραδίδονται τοίνυν συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς τρόποι,

about Pico's account, however, is not its accuracy or reliability. We should also be careful not to confuse his philosophical identity with his *fortuna*. Leaving aside the sixteenth- and seventeenth-century reception of the ancient sources of scepticism and the role played by the *Examen Vanitatis*,¹ it is time to give Pico's own reading of Sextus a proper appraisal.

Pico's treatment of the Modes of scepticism has a distinctly humanistic and encyclopedic flavour. His exposition of Aenesidemus' First Mode thoroughly incorporates Sextus' account: «animals, depending on the differences among them, do not receive the same appearances from the same things. This we deduce both from the differences in the ways in which they are produced and from the variation in the composition of their body».²

δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀριθμόν, οὓς καὶ λόγους καὶ τύπους συνωνύμους [συνωνύμως ed.] καλοῦσιν. εἰσὶ δὲ οὗτοι, πρῶτος ὁ παρὰ τὴν τῶν ζώων ἐξαλλαγὴν, δεύτερος ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφορὰν, τρίτος ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς, τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις, πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους, ἕκτος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας, ἑβδομος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων, ὄγδοος ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, ἔννατος ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις, δέκατος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθνη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις. χρώμεθα δὲ τῇ τάξει ταύτῃ θετικῶς. τούτων δὲ ἐπαναβεβηκότες εἰσὶ τρόποι τρεῖς, ὁ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος, ὁ ἀπὸ τοῦ κρινομένου, ὁ ἐξ ἀμφοῖν· τῷ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος ὑποτάσσονται οἱ πρῶτοι τέσσαρες (τὸ γὰρ κρίνον ἢ ζῶν ἐστὶν ἢ ἄνθρωπος ἢ αἰσθησις καὶ ἓν [ἢ ἓν ed.] τινι περιστάσει), εἰς δὲ τὸν ἀπὸ τοῦ κρινομένου [ἀνάγονται add. ed.] ὁ ἑβδομος καὶ ὁ δέκατος, εἰς δὲ τὸν ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον ὁ πέμπτος καὶ ὁ ἕκτος καὶ ὁ ὄγδοος καὶ ὁ ἔννατος. πάλιν δὲ οἱ τρεῖς οὗτοι ἀνάγονται εἰς τὸν πρὸς τι, ὥς εἶναι γενικώτατον μὲν τὸν πρὸς τι, εἰδικούς δὲ τοὺς τρεῖς, ὑποβεβηκότας δὲ τοὺς δέκα. ταῦτα μὲν περὶ τῆς ποσότητος αὐτῶν κατὰ τὸ πιθανὸν λέγομεν· περὶ δὲ τῆς δυνάμεως τάδε [fol. 6r-v]. PH I 164: οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασιν τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε, πρῶτον τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας, δεύτερον τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα, τρίτον τὸν ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, τέταρτον τὸν ὑποθετικόν, πέμπτον τὸν διάλληλον [fol. 17v]. PH I 178: Παραδιδόασιν δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἐτέρους· ἐπεὶ γὰρ πᾶν τὸ καταλαμβανόμενον ἦτοι ἐξ ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι δοκεῖ ἢ ἐξ ἐτέρου, [ὑπομιμνήσκοντες ὅτι οὔτε ἐξ ἑαυτοῦ τι οὔτε ἐξ ἐτέρου suppl. ed. e Translatione Latina in cod. Paris. lat. 14700] καταλαμβάνεται, τὴν περὶ πάντων ἀπορίαν εἰσάγειν δοκοῦσιν [fol. 19r]).

¹ C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, cit., pp. 160-181, insisted on the diffusion of Gianfrancesco's writings in the decades after his death, and more recently so has E. GARIN, *Prolusione*, in *Giovanni Pico della Mirandola*, ed. G. C. Garfagnini, 2 vols, Florence, 1997, I, pp. XLV-LV: LI-LIV; see also E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, cit., p. 47 n. 45, and L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padua, 2003, pp. 107, 138. For a contrasting view see L. M. DE RIJK, *La Philosophie au Moyen Âge*, Leiden, 1985, p. 208; A. TOURNON, *Images du Pyrrhonisme selon quelques écrivains de la Renaissance*, in *Les humanistes et l'antiquité grecque*, ed. M. Ishigami-Iagolnitzer, Paris, 1991, pp. 27-37: 28; R. ROSIN, *Reformers, the Preacher, and Scepticism*, Mainz, 1997, p. 72; N. L. BRANN, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance*, Leiden, 2002, p. 181 n. 70; R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, cit., p. 26.

² SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 13 (PH I 40: πρῶτων ἐλέγομεν εἶναι λόγον καθ' ὃν [παρὰ add. ed.] τὴν διαφορὰν τῶν ζώων οὐχ αἱ αὐταὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ὑποπίπ-

Pico's survey of reproduction in animals reads almost like a zoological fantasy:

Some animals are generated without copulation, some from the intercourse between male and female. Of those generated without copulation, some are produced from fire, like those appearing in ovens (called zoophytes by many philosophers); some from stagnant water, like mosquitoes; some from wine that is about to go off, like those very tiny animals resembling gnats; some from earth; some from mud, like frogs (mud, in fact, has seeds that produce green frogs); some from wet earth, like worms; some from grass, like caterpillars; some from fruit, like those small mosquitoes that come from the wild fig trees. There are also some produced by rotting animals, like bees from bulls and wasps from horses.¹

In other cases, too, we find an almost verbatim borrowing from Sextus. Pico dwells, for instance, on how

worms are, to a large extent, produced in animals and in human beings even when they are alive (some physicians affirm that these valuable appurtenances are never absent from the human body). Why did the Supreme Creator of everything neglect to make the proudest of animals modest and make him aware, as well, of his humility?²

Having humbled what his revered uncle Giovanni had a few years earlier called «a great miracle»,³ Gianfrancesco keeps following Sextus' line, while also including references to Aristotle's encyclopedia.⁴ Moreover, apropos of

τουσι φαντασίαι. τοῦτο δὲ ἐπιλογιζόμεθα ἔκ τε τῆς περὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν διαφορᾶς καὶ ἔκ τῆς περὶ τὰς συστάσεις τῶν σωμάτων παραλλαγῆς [fol. 6v]).

¹ EV II xxii 51v-52r: «Alia enim sine coitu nascuntur, alia coniunctione maris et foeminae; et eorum quae sine coitu, alia ex igne ut quae in fornacibus apparere zophita dicuntur a multis philosophorum, alia ex aqua marcida ut culices, alia ex putrescenti vino ut minutissima illa animalia muscis quadam ex parte similia, alia ex terra, alia ex limo, ut ranae, nam semina limus habet virides generantia ranas, alia ex volutabro luti, ut vermes, alia ex herbis, ut eruciae, alia ex fructibus ut parvi illi qui in caprificis nascuntur culices. Sunt et quae de aliorum animantium cadaveribus nascuntur, nam de tauris apes, de equis vespas constat oriri» (PH I 41: περὶ μὲν οὖν τὰς γενέσεις, ὅτι τῶν ζῶων τὰ μὲν χωρὶς μίξεως γίνεται τὰ δ' ἐκ συμπλοκῆς. καὶ τῶν μὲν χωρὶς μίξεως γινομένων τὰ μὲν ἐκ πυρὸς γίνεται ὡς τὰ ἐν ταῖς καμίνοις φαινόμενα ζώφουτα [ζωῦφια ed.], τὰ δ' ἐξ ὕδατος φθειρομένου ὡς κώνωπες, τὰ δ' ἐξ οἴνου τρεπομένου ὡς σκνῖπες, τὰ δ' ἐκ γῆς [ὡς... ed. (lacunam statuit Fabricius addens ὡς μῦς)], τὰ δ' ἐξ ἰλύος ὡς βάρραχοι, τὰ δ' ἐκ βορβόρου ὡς σκώληκες, τὰ δ' ἐξ ὄνων ὡς κύνθαιοι, τὰ δ' ἐκ λαγάνων ὡς κάμπαι, τὰ δ' ἐκ καρπῶν ὡς οἱ ἐκ τῶν ἐρινεῶν ψῆγες, τὰ δ' ἐκ ζῶων σηπομένων ὡς μέλισσαι ταύρων καὶ σφήκες ἵππων [fol. 6v]).

² EV II xxii 52r: «et vivis quoque in animantibus et hominibus maxime nascuntur lumbrici, nec desunt medici qui affirmant humana corpora nunquam illa praeciosa supellectile vacua. Quid enim ad insinuandam superbissimum animali modestiam, et humilitatem agnoscendam sui, a summo rerum omnium conditore praetermissum est?»

³ According to the famous Hermetic saying «Magnum, o Asclepi, miraculum est homo» at the beginning of the *Oratio* (GIOVANNI PICO, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, ed. F. Bausi, Parma, 2003, p. 2).

⁴ EV II xxii 52r: «At quae de coitu nascuntur animantia, alia ex simili uniformique genere prodeunt in lucem, alia ex diversis tanquam coagmentantur et coalescunt ut muli,

animals such as hares that have changed sex, he calls on Pliny, who had dealt with «females transformed into males». ¹ Contemporary views are also added to the instances supplied by the ancient sceptics. ² This set of anecdotes completed by the case of Mithridates, king of Pontus, who became so accustomed to taking poison that its normally harmful effects were attenuated. ³

Pico's account, when it does not merely expand Sextus' inventories with further examples, is a watered-down transcription of his source. No attention is paid to the intrinsic difficulties of Aenesidemus' argument – the connection between different modes of animal generation and different appearances; the inability to provide any specific instances of contrasting appearances (in men and animals). The contrast between men and animals is standardized in the formula: «sea-water is salty and unpleasant to humans, while sweet and pleasant to fish». ⁴ Pico's exposition also pays little attention to the context of Aenesidemus' reasoning. Emphasis on anomalies, such as the whimsical tastes of his three-year-old son Alberto, ⁵ offers no further support to a pattern founded on the physical differences among animate beings. By contrast, in Sextus' *Pyrrhoniae Hypotyposes* pain and pleasure are still generally connected to φαντασίαι: «if the same things are unpleasant to some and pleasant to others, and if the pleasant and unpleasant lie in appearances, then appearances produced in animals from existing objects are

et generis eiusdem nonnulla, de quibus Aristoteles in libris *De generatione animalium* plane disseruit».

¹ EV II xxii 52r: «Produntur et animalia quae mutant sexum ut de leporibus audiui, certe Plinius mutatas in mares foeminas prodit ac ille cecinit, et quae nunc foemina tergo passa marem est, nunc esse marem miremur hiaenam» (see *Naturalis Historia*, 7, 36: «Ex feminis mutari in mares non est fabulosum»).

² EV II xxii 52v-53r: «Sed et sunt in hominibus qui vel delectantur amaro, vel quod aliis amarum hominibus, illis dulce. Novi qui aloes succum exsiccatum coagmentatumque ita comedant ut panem. Albertus filius trimulus, rheubarbarici potionem delectatus est adeo ut nutricem extimularit ad propinandum, neque enim expellendorum causa lumbricorum petebat, cuius rei gratia primitus illi datum est, procul ab illo cura medicinae, quando nec per aetatem licet, sed sensu ducebatur solo blandoque gustu, austero aliis et aspernabili. An febre correptis flavaque laborantibus bile, quod aliis dulce, amarum videtur? Et vinum sanis quam gratissimum, inflammatis febre perquam molestum? Idem quod et omnibus fere, praeterquam iis qui pleuriti decumbunt morbo, nam quo magis fert exitium, eo magis appetitur. Sed et gratius est quandoque morbo correptis quam sanis merum. Venit cum Carolo eius nominis octavo Gallorum principe in Italiam Gallus quidam boni inter eos nominis, qui levicula febre cum teneretur potabat suavius, quam cum functus sanitate pleno se cratere prolueret, mallebatque ut audiui dicere febricula non absolui, ne tanta careret voluptate».

³ EV II xxii 53r: «Ponti Rex veneno ita assuevit, ut postea potum non noceret».

⁴ EV II xxii 52v: «marina aqua salsa est hominibus et ingrata, dulcis et grata piscibus marinis» (PH I 55: καὶ τὸ θαλάττιον ὕδωρ ἀνθρώποις μὲν ἀηδὲς ἐστὶ πινόμενον καὶ φαρμακῶδες, ἰχθύσι δὲ ἡδίστον καὶ πόσιμον [fol. 7v]).

⁵ See *supra*, n. 2.

different». ¹ Sextus' point then becomes a «question of establishing authority»: ² among the arguments he sets forth is the legal principle that prevents contending parties from judging their own case. ³

While Pico is led by Aenesidemus' Mode to consider the alternative between appearances in humans and those in other animals, ⁴ the investigation does not irresistibly end in ἐποχή, ⁵ but rather in Pico's own worry that Christian doctrine, in all its splendour, may lie imprisoned under the ruins of philosophy. ⁶ *Revelatam divinitus comprobare doctrinam*. Coming across an unresolved conflict, Pico regrets not so much the unsuccessful result as the shadow hanging over faith. He is not at all concerned with establishing a neo-pyrrhonian logic of appearances, since his purpose requires at most a powerful diagnostic instrument. Aenesidemus is not faced, still less refuted, on his own ground; he is kept instead at a safe distance, so that the resonance of his scepticism can barely be heard. If, for the ancient pyrrhonians, the always temporary failure of σκέψις meant the beginning of tranquillity, Pico denies in *extremis* the objective they so keenly pursued by weakening the key notion, ἐποχή. ⁷

Aenesidemus' Second Mode rests on the statement that «as human beings we are made up of two things, soul and body, and we differ from one another in both». ⁸ Pico adds more recent examples of individual peculiari-

¹ SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 17 (PH I 58: εἰ τὰ αὐτὰ τοῖς μὲν ἔστιν ἀληθῆ τοῖς δὲ ἡδέα, τὸ δὲ ἡδὺ καὶ εὐηδὲς [ἀηδὲς ed.] ἐν φαντασίᾳ κεῖται, διάφοροι γίνονται τοῖς ξώοις ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων φαντασίαι [fol. 8r]). See R. J. HANKINSON, *The Sceptics*, London-New York, 1998, p. 25: «An appearance, then, is not something we have of objects: it is something that objects themselves have».

² G. STRIKER, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge-New York, 1996, p. 123.

³ See PH I 59.

⁴ EV II xxii 53v: «Hoc tantum colligamus diversas oriri animalibus phantasias, de rebus quae illis obiciuntur prodeunt: nobis autem quid de illis iudicii? Possumus enim quale nam videatur nobis, id quod praesens sit dicere? Quale vero in sua ipsius natura sit, quo pacto discernemus? Quo pacto et nostras et animantium reliquorum phantasias diiudicabimus?»

⁵ See e.g. PH I 61; PH I 89.

⁶ EV II xxii 53v: «Quando sumus et ipsi differentes ab illis, et ipsius pars differentiae, unde alio potius egeremus iudice, qui inter nos et illa, quid interesset edoceret, ut hinc etiam revelatam divinitus comprobare possimus doctrinam, quae homini data est, tanquam dux versanti in tantis errorum tenebris, et tam magno sensus et phantasiae conflictu».

⁷ In Pico's *Examen Vanitatis*, ἐποχή is mostly translated with *assensus cohibere*: «de primo ad assensum cohibendum loco» (EV II xxii 51v), but the verbs *suspendere* («iudicium inquit Sceptici suspendemus» [EV II xxiii 55r]), *compescere* («de quarto compescendi assensus loco» [EV II xxv 56v]), *retinere* («de quinto ad assensus retinendi commoditatem parato modo» [EV II xxvii 58r]), *abducere a iudicio* («de sexto et septimo ad abducendos a iudicio homines paratis locis» [EV II xxvii 58v]), *abstinere* («abstinere item a iudicandis rebus» [EV II xxvii 58v]), *sustinere* («de nono et decimo ab antiquis Scepticis constituto loco in sustinendis assentionibus» [EV II xxix 59v]) are also used.

⁸ EV II xxiii 54r: «nam cum ex duobus homines constituamur anima et corpore, utroque invicem dissentimus» (PH I 79: δύο τοίνυν εἶναι λεγομένων ἐξ ὧν σύγκειται ὁ ἄνθρωπος, ψυχῆς καὶ σώματος, κατ' ἄμφω ταῦτα διαφέρομεν ἀλλήλων [fol. 10r]).

ties to those adduced by Sextus, one of which refers to Cardinal Oliviero Carafa (the uncle of Gianfrancesco's wife, Giovanna Carafa Pico), who was pathologically allergic to spring flowers;¹ another concerns a virgin from Mirandola who approached her wedding in perfect health having never drunk either water or wine.² Although Sextus' line of reasoning seems to get lost when Pico prefers Seneca's philosophical words to those of Pindar and Homer,³ he does finally take up Aenesidemus' argument: «the best evidence of conflict is provided by the writings of the philosophers, especially those who, despite claiming their own opinions as certain, disagree on everything and dispute particularly as to what ought to be followed or avoided».⁴ If *electio* and *fuga* are associated with pleasure and displeasure, if both pleasure and displeasure depend on appearances (which vary from one individual to another),⁵ then we can definitely say that a suspension of judgement takes place.⁶

As we have already seen, however, Pico's ἐποχή does not open the door to the awaited ἀταραξία; what emerges instead is an overwhelming appetite for revenge on philosophy. Aristotle is the principal target, and not just for his sense-based theory of knowledge.⁷ Quite mischievously, Pico at this point alters his source, who had named Epicurus and his followers, and substitutes instead the Peripatetics and their leader⁸ (then referring to book

¹ EV II xxiii 54v: «Ac (ut fecimus etiam supra) nostri temporis exempla misceamus antiquis. Affinis meus Oliverius Hostiensis Episcopus Cardinalisque Neapolitanus, paulo antea magno prudentium virorum moerore vita functus est senex, quem singulis annis verni flores (id enim in causa ferebatur) paulominus exanimabant, quibus tamen reliqui maxime demulceri solent».

² EV II xxiii 54v: «Mirandulae oppido nostro erat femina quae priusquam viro iungeretur, nec aquam, nec vinum bibit unquam, quae res morbo non referatur accepta, nam et sanitate utebatur, et rubicundo erat colore suffusa vultum, et valentis foeminae officiis semper est functa, viro autem iuncta cum filiam concepisset bibit».

³ EV II xxiii 54v: «Scribit etiam Seneca primo libro *Naturalium Quaestionum* [I 3 7] quosdam esse qui ipsi sibi videantur occurrere ut ubique imaginem suam cernant: refert enim valetudinem primo, postea et hanc affert causam, quia infirma vis oculorum non potest ne proxime quidem sibi aerem perrumpere, sed resistit». As for the fragment from Pindar (221 Snell) and the verse from the *Odyssey* (xiv 228) omitted by Pico, see PH I 86 [fol. 10v].

⁴ EV II xxiii 54v: «Sed maiorem nobis faciunt dissensionis fidem quae scribuntur a multitudine philosophorum, et eorum maxime qui dogmata se tradere profitentur, nam et de omnibus discrepant, et super iis maxime contendunt et praeliantur, quae sequi debeamus, quae declinare».

⁵ EV II xxiii 54v-55r: «Electio autem et fuga plurimum de voluptate deque dolore pendet, quae et de sensu et imaginatione pene ducuntur» (for the relevant Sextan passage, see PH I 87).

⁶ EV II xxiii 55r: «assensus cohibendi magna praestetur occasio».

⁷ EV II xxiii 55r: «nec sensus in omnibus, cum sit in plerisque varius, rite sincereque potest ferre sententiam, quod tamen Aristoteles existimavit».

⁸ EV II xxiii 55r: «Si omnibus contrariis contradictoriisque manus dabimus, si quibusdam quaeso prius dicant quibus nam herba sit porrigenda, tanquam victoribus. Respondebunt Platonici audiendum esse Platoni, peripatetici in Aristotelis sinum tanquam in portum passis velis eundum monebunt» (for the relevant Sextan passage, see PH I 88).

v for a more systematic criticism of Aristotle's teaching).¹ The treatment he gives later to Epicurus himself is no better: Lucretius' line («therefore with truth-telling words he [*scil.* Epicurus] scoured the heart»)² does not – Pico claims – really suit him so well as does Pico's parody, according to which Epicurus dishonored the human soul with lying words.³ Zeno and the Stoics deserve a similar fate, as do other schools of the same period and their leaders: «so – the sceptics say – given a never-ending dispute, let us suspend judgement».⁴ Pico's conclusion sounds inconclusive, however, because of the unproductive role he assigns to ἐποχή within the *Examen Vanitatis*, in which judgement is interrupted, rather than suspended. Here we see another side of Pico's διαφωνία. For him, the very range of philosophical disagreement prevents any resolution or adequate investigation. Even the recent geographical discoveries are in fact nothing more than the further expansion of the world already known to the ancient sceptics.⁵ Sextus himself had already dealt with ἀνθρωποφαγία (cannibalism) by taking up some points attributed to Chrysippus;⁶ yet Pico's negative notion of variety remains unshaken in the face of new testimony.

Suspension of judgement is actually absent from Pico's exposition of

¹ EV II xxiii 55r: «de diversitate videlicet temperamenti, quae sensuum parit discrimina, variis in hominibus varia, uti latius quinto huius operis libro adversum ipsum Aristotelem disputabimus».

² LUCRETIVS, *De rerum natura*, tr. W. H. D. Rouse and M. Ferguson Smith, Cambridge, Mass.-London, 1992, p. 495 (VI 24: «veridicis igitur purgavit pectora dictis»).

³ EV II xxiii 55r: «Epicurei ad Epicureum, cui et palmam dandam affirmabunt, ut qui Lucretio autore, veridicis hominum purgavit pectora dictis, ut ego cano, falsidicis hominum temeravit pectora verbis».

⁴ EV II xxiii 55r: «quare perpetua durante lite, iudicium inquiet Sceptici suspendemus».

⁵ EV II xxiii 55r-v: «Sed quis nam quaeso omnes homines novit etiam per gentes et nationes? Et si noverit quis potis est percipere quid cuique genti placeat? Potest enim apud quosdam frequentissime fieri quod apud nos raro contraque ea quae nobis raro visuntur apud alias nationes possunt esse frequentissimum. Nec non latere nos quae ipsi clarissime perceperunt quis dubitat? Et quae ipsos latuit nobis esse manifesta? Sed et ignorantur non parum multae gentes, ut iis navigationibus quae nostra aetate contigerunt palam factum est, quando ad occasum terra vastissima prioribus incognita saeculis et frequentibus referta populis ab Hispana classe reperta est, cuius ita nos ignari fuimus sicuti eius incolae nostrarum in quibus degimus regionum, et nostra aetate ad Aethiopiam quoque Lusitanus nauta antarcticis sideribus fraetus adnavigavit et penetravit ad Indiam et Anthropophagos vidit et multa didicit quae priora saecula nesciverunt». See A. SCHILL, *Gianfrancesco Pico della Mirandola und die Entdeckung Amerikas*, Berlin, 1929; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, 1972, pp. 39-40.

⁶ See PH III 247 [fol. 82r], but also M XI 193-194 [fols 339v-340r] for which see SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, tr. R. Bett, Oxford, 1997, pp. 205-210, 264-265. The Chrysippus fragments transmitted by Sextus were cited without acknowledgement by Francesco Filelfo in his *Commentationes Florentinae de exilio* written in the early 1440s: see G. M. CAO, *Nota sul recupero umanistico di Sesto Empirico*, «Rinascimento», xxxv, 1995, pp. 319-325: 322-323.

Aenesidemus' Third Mode of suspension of judgement.¹ Diogenes Laertius introduces this Mode as that which depends on «the differences among the channels of perception» (IX 81).² The instability produced by the different senses discredits any effort to recognize them as part of the process of knowing – and Aristotle's attempt *in primis*. On this occasion, Sextus' argument that a contending party cannot judge a conflict is twisted by Pico to the extent that involvement in a dispute eventually becomes evidence of the falsity at play in all human controversies.³ What the Modes suggest to the sceptics – the inapprehensibility of reality, as transmitted through the prism of the senses – appears to Pico to be a fact prior to all theory, and accordingly incontrovertible. Even dealing with the Tenth Mode «about choosing and setting up life; about customs, laws, mythic beliefs, and philosophical opinions»,⁴ Pico turns Aenesidemus' argument into a mere tautology. One conflict demonstrates another: can the evidence be denied? *Mores, leges, instituta, electiones, fabulosae persuasiones, opinioniones philosophorum*, are all opposed both within and amongst themselves. The uses and disadvantages of humanism eventually converge in the erudite *exemplum*, the testimony turned back against the accused. The variety of sexual habits, clothing and care of the body, sacrificial rites, religious observances, and education of children; in brief, the variety of customs of all people (Ethiopians, Persians, Indians, Tauri of Scythia, Romans, Rhodians, Spartans, Italians, Massagetae, and Egyptians)⁵ does not suggest any anthropological perspective on Pico's

¹ Only at the beginning of the chapter is the nth variant, *assensum frenare*: «contradicunt ipsi et assensum frenant» (EV II xxiv 55v).

² DIOGENES LAERTIUS, *Vitae Philosophorum*, cit., I, p. 689, l. 3: παρὰ τὰς τῶν αἰσθητικῶν πόρων διαφοράς.

³ EV II xxiv 55v: «Excogitarunt et locum alium Sceptici, ut dogmaticos refellerent, existimantes perperam ab illis agi, dum putant iudicium se ferre de aliis rebus posse quantumvis differentibus, cum ipsi et in hac dissidentium differentiumque rerum chorea volvantur» (PH I 90: Ἐπεὶ δὲ φίλαυτοὶ τινες ὄντες οἱ δογματικοὶ φασὶ δεῖν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἑαυτοὺς προκρίνειν ἐν τῇ κρίσει τῶν πραγμάτων, ἐπιστάμεθα μὲν ὅτι ἄτοπός ἐστιν ἡ ἀξίωσις αὐτῶν, μέρος γὰρ εἰσι καὶ αὐτοὶ τῆς διαφωνίας [fol. 11r]).

⁴ EV II xxix 60r: «de vitae electione et instituto, de moribus, de legibus, de fabulosis persuasionibus, deque philosophorum opinionibus» (PH I 145: Δέκατός ἐστι τρόπος, ὃς καὶ μάλιστα συνέχει πρὸς τὰ ἡθικά, ὃ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθνη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικάς πίστεις καὶ τὰς δογματικάς ὑπολήψεις [fol. 16v]).

⁵ EV II xxix 60r-v: «Aethiopes inurunt infantibus stigmata, nos minime; et Persae quidem existimant decorum esse et grave talari picturataque veste uti, nos autem et indecorum et leve. Indi quoque mulieribus publice miscentur, plurimi id moris existimant et turpe et obscenum [...] apud Tauroscythas lex erat hospites iugulare in Dianae sacris, apud nos lex est hominem qui ad sacra confugerit etiam reum incolumitate defungi. Apud Romanos lege cautum erat, ne quis cogi a paternis creditoribus posset filius, qui paternis cessisset bonis. Apud Rhodios etiam qui paternae renunciasset substantiae, paternis debitis tenebatur [...] Persae conulerant pueris abuti, id autem ne fiat Romanorum lege cautum est. Apud nos item vetantur adulteria, apud Massagetas vero, si Eudoxo Cnidio assentimur, mos est indifferens.

part – rather, if anything, a moral concern for their lack of morality. He neutralizes suspension of judgement because of its paralysing impact on ethics, since ἐποχή yields to logical arguments rather than to ethical values. Such precedence, not to say authority, given to human reasoning would conflict with the priority of divine revelation. Pico implicitly establishes this point in chapter xx of book ii of the *Examen Vanitatis*, in which he concludes the discussion about criteria of truth, and also introduces the Modes:

There were other philosophers, the sceptics, who made no assertion but nevertheless contradicted everyone with all their might, especially those boasting of their own certainties. They did not claim their arguments to be true, since in fact their arguments and reasons were clearly drawn from those of others; the sceptics, however, rejected them not unlike the purge which expels itself along with the humors. They carried on a continuous examination, always withholding assent and seeking to uproot the foundational principles of other doctrines, so that every building would collapse. Among them Pyrrho of Elis was outstanding; then followed Aenesidemus, as well as many other sceptics, the last of whom known to me is Sextus Empiricus. It was Sextus himself, along with several others, who was usually employed within our Church in the exercise of proud and empty inquiry – vices that rightly rankled with Gregory of Nazianzus, since they are to be extirpated, rather than encouraged.¹

Apud nos item leges prohibent aut matribus aut sororibus filios fratresve connubio iungi. Mos erat in Perside matres filiis, mos in Aegypto sorores fratribus nubere... Saturnus dictus est comedisse pueros. Mos autem nobis est filiis prospicere et providere et eorum salutem procurare. Moris etiam nostri superos credere et bonos et beatos, qui tamen et vulnerati et invidi et belligerantes a poetis introducuntur» (PH I 148: τινές τῶν Αἰθιοπῶν στίζουσι τὰ βρέφη, ἡμεῖς δ' οὐ· καὶ Πέρσαι μὲν ἀνθοβαφεῖ ἐσθῆτι καὶ ποδήρει χρῆσθαι νομίζουσιν εὐπρεπές εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἀπρεπές· καὶ οἱ μὲν Ἰνδοὶ ταῖς γυναῖξι δημοσίᾳ μίγνυνται, οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἄλλων αἰσχρὸν τοῦτο εἶναι ἡγοῦνται [fol. 16v]. PH I 149: καὶ ἐν μὲν Ταύροις τῆς Σκυθίας νόμος ἦν τοὺς ξένους τῇ Ἀρτέμειδι καλλιερεῖσθαι, παρὰ δὲ ἡμῖν ἀνθρωπὸν ἀπειρῆται πρὸς ἱερῷ φονεύεσθαι [fols 16v-17r]. PH I 149: παρὰ μὲν τοῖς Ῥωμαίοις ὁ τῆς πατρῶας ἀποστάς οὐσίας οὐκ ἀποδίδωσι τὰ τοῦ πατρὸς χρέα, παρὰ δὲ τοῖς Ῥοδίοις πάντως ἀποδίδωσιν [fol. 16v]. PH I 152: τὸ ἔθος δὲ τοῖς ἄλλοις ἀντιτίθεμεν, οἷον νόμῳ μὲν, ὅταν λέγωμεν παρὰ μὲν Πέρσαις ἔθος εἶναι ἀρρενομιξίαις χρῆσθαι, παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἀπαγορεύεσθαι νόμῳ τοῦτο πράττειν, καὶ παρ' ἡμῖν μὲν τὸ μοιχεύειν ἀπειρῆσθαι, παρὰ δὲ μασαγέταις [Μασσαγέταις ἐν ed.] ἀδιαφορίας ἔθει παραδεδόσθαι, ὡς Εὐδοξὸς ὁ Κνίδιος ἱστορεῖ ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περιόδου, καὶ παρ' ἡμῖν μὲν ἀπγορευῆσθαι μητράσι μίγνυσθαι, παρὰ δὲ τοῖς Πέρσαις ἔθος εἶναι μάλιστα οὕτω γαμεῖν. καὶ παρ' Αἰγυπτίοις δὲ τὰς ἀδελφὰς γαμοῦσιν, ὁ παρ' ἡμῖν ἀπειρῆται νόμῳ [fol. 17r]. PH I 154: μυθικῇ δὲ πίστει, ὡς ὅταν λέγωσιν οἱ μῦθοι ὅτι ὁ Κρόνος κατήσθιεν αὐτοῦ τὰ τέκνα, ἔθους ὄντος ἡμῖν προνοεῖσθαι παίδων· καὶ παρ' ἡμῖν μὲν συνήθεια ὡς ἀγαθοὺς καὶ ἀπαθεῖς κακῶν σέβειν τοὺς θεοὺς, τιτρωσκόμενοι δὲ καὶ φθονοῦντες ἀλλήλους ὑπὸ τῶν ποιητῶν εἰσάγονται [fol. 17r]).

¹ EV II xx 50v: «Alii extitere qui neutiquam ferrent iudicium, et omnibus tamen et maxime iis qui certam se habere doctrinam iactarent, quibus possent viribus contradicerent, nec id asserentes sese verum propterea dixisse, sed ita videri, suaque ipsorum argumenta et rationes posse aliis tolli, quin et a seipsis iri sublatum, non secus ac pharmacha quae se ipsa cum eis quos ducunt humoribus egerunt. Ii ipsi utebantur consideratione perpetua, et semper cohibebant assensum et principia alienae doctrinae tanquam fundamenta conabantur eruere, quibus effossis aedificium omne corrueret. Inter hos Pyrrhon magnum habuit momentum,

Gregory's annoyance at misguided recourse to the sceptics makes Pico's reconversion of Sextus' weaponry necessary; as long as *fastus* is censured together with *vana curiositas*, the alliance of Christianity with the sceptic troops can be maintained. The close connection of classical scepticism to medicine has been fully dissolved, however. In Pico's approach, scepticism is stripped of its therapeutic powers and consists entirely of a diagnostic furor. This type of ancillary scepticism – the foremost feature of the *Examen Vanitatis* – provides further evidence of Pico's distance, more cultural than philosophical, from the domain of uncertainty. He is far removed from the psychological condition of uncertainty and shows no interest whatsoever in its theoretical codification. He does not doubt.

The sceptics can be helpful in fending off the arrogance of the philosophers and in displaying the superiority of the Christian faith. As I have pointed out elsewhere, this very intention was once shared by great and illustrious men, since the sceptics, while able to damage the enemies of our Church, were not powerful enough to damage the Church itself. The principles of our faith are not derived from human beings, but from God himself; furthermore, these principles are not drawn from the senses or appearance or any human invention, but rather from divine revelation; they are not established on the basis of sense experience, but through the light of faith as well as through wonders and miracles, against which no one can argue, not Pyrrho or Sextus or any other philosopher, no matter how clever and learned. Such is the strength of divine truth that whatever weapons are raised against it will be neutralized and warded off. Thus, the persuasion of the sceptic philosopher – whose aim was to avoid any disturbance through suspension of judgement – can lead, not so much to demolishing or undermining our doctrine, that is, the Christian one (the most convincing and altogether sublime), as to demolishing and undermining the pagan philosophy established by the human beings.¹

deinde et Aenesidemus et alii permulti, ultimus quod sciam in eorum secta Sextus Empiricus, quem cum plerisque aliis adhiberi in ecclesia nostra ad fastum et vanam curiositatem consuevisse, dolet Gregorius Nazianzenus, et recte quidem, quando vitia illa extirpanda sunt, non fovenda».

¹ EV II xx 50v-51r: «Ad philosophorum vero repellendam arrogantiam, et excellentiam fidei Christianae monstrandam, possunt esse utiles, eiusque desiderio magni olim viri et praeclari tenebantur, ut alibi scripsimus, quando hostibus ecclesiae nostrae nocere queunt, et contra ecclesiam si retorquerentur, nihil haberent virium, neque enim nostrae principia fidei pendunt ab homine, sed ab ipso deo, nec sensu habentur aut phantasia, aut humana inventione, sed revelatione divina; nec experimentis artium sensilibus, sed fidei lumine stabiliuntur, et prodigiis atque miraculis, in quae nec argumentari valide possent, aut Pyrrhon, aut Sextus, aut quivis alius philosophorum, quantovis ingenio, quantavis copia litterarum, tanta enim divinae veritatis vis, ut quaecunque in eam oppugnandam parentur arma, retundantur atque resiliunt; quare non ad nostram doctrinam, hoc est, Christianam, quae praestantior et modis omnibus sublimior est, sed ad gentium philosophiam quae humanitus inventa est, vel demoliendam, vel infirmandam, Sceptica consideratio potest conducere, quorum finis erat ex suspensione iudicii nullo pacto perturbari».

Christian truths are not within the range of the sceptics' weapons, neither can they be refuted by either Sextus Empiricus or Pyrrho of Elis. In fact, the polemical force of scepticism depends on its target. It cannot measure up to Christian doctrine *praestantior et modis omnibus sublimior*, but it is adequate for the repression of the *hostes ecclesiae nostrae*, the pagan philosophers. In Pico's view, scepticism is essentially an anti-philosophical option, antagonistic to rationality but at the same time related to it. From this kinship stems an efficacy that is denied to pure apologetics.¹ Pico believes that his criticism of philosophy must itself be philosophical,² since Christian doctrine is unassailable yet philosophically undefended. Pico also believes that in pyrrhonism there flourishes an offensive attitude which proves to be worthy of a better cause: Sextus' arguments come to the relief of Revelation and of its indeclinable truths, which truths would otherwise fail to refute all of its challengers. Sextus surely knew that such arguments differ in strength and plausibility (before it became known to modern scholars);³ the final two paragraphs of his *Pyrrhoniae Hypotyposes* acknowledge the parasitic character of the sceptics' arguments, often set forth *ad hoc* (if not *ad hominem*) and pharmacologically suited for the disease at hand.⁴ The alluring feature of pyrrhonism for Gianfrancesco Pico seems to consist precisely in its meek capacity to serve the cause of polemics *ad maiorem Dei gloriam*.⁵ The encyclopedia of criticism that flowed into Sextus' writings is testament to the zeal of an entire tradition. As Hegel put it, scepticism corresponds «to desire and work». Its labors engage both champions and adversaries of the Christian faith in an exhausting debate that finds rest, and not just temporarily, in Pico's pointless *ἐποχή*.

¹ But see A. MORISI GUERRA, *Sulle orme di Savonarola. La riscoperta degli apologeti greci antipagani*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLV, 1991, pp. 89-109; M. C. VICARIO, *Zanobi Acciaiuoli e i Padri della Chiesa: autografi e traduzioni*, in *Tradizioni Patristiche nell'Umanesimo*, ed. M. Cortesi and C. Leonardi, Florence, 2000, pp. 119-158; see also J. F. D'AMICO, *Renaissance Humanism in Papal Rome*, Baltimore-London, 1983, pp. 169-188 (chap. 7: *Scriptural Skepticism*).

² EV II iii 40v: «ex eo igitur Sexto multa tanquam a philosopho contra philosophos et attulimus et afferemus» (and see E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 3rd revd edn, 3 vols, Turin, 1978, II, p. 592).

³ See e.g. G. STRIKER, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, cit., p. 119, and above all J. BARNES, *Introduction*, cit., pp. xxvii-xxx.

⁴ PH III 280-281 (fols 85v-86r). But see B. MATES, *The Skeptic Way*, cit., p. 314, who believes the last two sections of the work to be spurious.

⁵ See G. M. CAO, «*Inter alias philosophorum gentium sectas, et humani, et mites*»: Gianfrancesco Pico and the Sceptics, in *Renaissance Skepticism*, ed. G. Paganini and J. R. Maia Neto [forthcoming].

⁶ G. W. F. HEGEL, *Phenomenology of spirit*, tr. A. V. Miller, Oxford, 1977, p. 123.

3. DISAGREEMENT

In Sextus' pyrrhonism, contending doctrines from different periods are treated as contemporary. Jonathan Barnes has appropriately focused on Sextus' formula ἀνεπίκριτος στάσις (undecided/undecidable dissension)¹ and the role it fulfils.² Διαφωνία is not mere difference of opinion, but rather an alternative between two mutually exclusive theses, of which at least one is false. Such an incompatibility finds expression in the adjective ἀνεπίκριτος, which is usually a prelude to ἐποχή.³ It must be added, however, that suspension of judgement can take place independently of disagreement;⁴ in turn, διαφωνία may not be adequate to induce ἐποχή. Furthermore, in the wake of the pyrrhonians' refraining from any statement about insolubility, the unresolved dispute μέχρι νῦν (up to now)⁵ eventually leads to «a modest, urbane, bourgeois little scepticism».⁶ The inability to generate a universal scepticism follows from the impossibility of postulating a universal disagreement; nor should the intermediate step, the potentially universal disagreement (in Sextus' words: «and even if in some cases we cannot immediately state an anomaly, we should say that possibly there is dispute about these matters too among nations unknown to us»),⁷ be allowed to

¹ PH I 165 (see *supra*, p. 268, n. 3).

² In this section I am strongly indebted to J. BARNES, *The Toils of Scepticism*, cit., pp. 1-35; IDEM, *La ΔΙΑΦΟΝΙΑ Pyrrhonienne*, cit.; see also M. A. WŁODARCZYK, *Pyrrhonian Inquiry*, Cambridge, 2000, pp. 10-20; M. WILLIAMS, *The Agrippan Argument and Two Forms of Scepticism*, in *Pyrrhonian Scepticism*, ed. W. Sinnott-Armstrong, Oxford-New York, 2004, pp. 121-145. For other translations of the formula ἀνεπίκριτος στάσις: «una discordia indirimibile» (Schizzi Pirroniani, tr. O. Tescari, Bari, 1926, p. 47); «an interminable conflict» (*Outlines of Pyrrhonism*, tr. R. G. Bury, London-New York, 1933, p. 95); «an unresolved dissension» (*Selections from the Major Writings*, tr. S. G. Etheridge, Indianapolis-Cambridge, 1985, p. 73); «undecided faction» (J. BARNES, *The Toils of Scepticism*, cit., p. 17); «an unresolvable impasse» (B. MATES, *The Sceptic Way*, cit., p. 110); «une dissension undécidable» (*Esquisses pyrrhoniennes*, tr. P. Pellegrin, Paris, 1997, p. 141); «ein unentscheidbarer Zwiespalt» (*Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, tr. M. Hossenfelder, Frankfurt, 1999, p. 130).

³ See PH I 170 (SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 41).

⁴ But see H. G. FRANKFURT, *Doubt*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, 8 vols, New York-London, 1967, II, p. 412: «to be in doubt about a proposition is to withhold assent both from it and from its contradictory».

⁵ See K. JANÁČEK, *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, cit., pp. 153-154.

⁶ J. BARNES, *The Toils of Scepticism*, cit., p. 25. On the other hand, the prudent conduct that avoids declaring the inapprehensibility of things is not exempt from weaknesses; see e.g. M I 320: τὸ δὲ [τὸ τε ed.] ἀνεπικρίτως διαφωνούμενον ἀκατάληπτόν ἐστιν [fol. 119v] (see SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Grammarians (Adversus Mathematicos I)*, tr. D. L. Blank, Oxford, 1998, p. 66: «that which is undecidably disputed is unknowable»). It is still true, however, that ἀκατάληψία bears a declared distrust in the future progress of σκέψις, which is incompatible with pyrrhonism (see G. STRIKER, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, cit., pp. 135-149).

⁷ SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 204 (PH III 233: εἰ δὲ καὶ περὶ τινων

replace the undecided disagreement. Already unacceptable as an empirical premise, the assumption of an epidemic propagation of conflict would in fact collapse because of the contradictory pressures exerted by the contending parties. These parties may either ratify a diplomatic resolution by leaving the disagreement unresolved, or harden its terms despite the fact that the disagreement could easily be resolved.¹

Such issues may be addressed through either reasoning or propaganda. Sextus' writings usually turn to the former,² while the latter is disseminated in the *Examen Vanitatis*. Pico's argument is lodged in his a priori belief in the universality of contention. The reality of disagreement is subordinated to an anti-philosophical prejudice; in this way, variety becomes *vanitas*. Pico's stubborn disregard for a crucial motif such as the self-effacing identity of scepticism – in other terms, its intentional refraining from any positive doctrine – is equal only to his implacable insistence on the collapse of the *doctrina gentium*. The controversial nexus between ἀκαταληψία (inapprehensibility) and ἐποχή is removed when Pico sets unknowability apart from suspension of judgement; in the latter he recognizes an error more than a goal, a fault more than an achievement. The sceptics' ill-concealed satisfaction with the crisis of dogmatism becomes, in Pico, an overt disavowal of profane reason: Sextus' ἐποχή, rather than being banished, is represented as lacking usefulness and meaning. While ancient pyrrhonism makes positive that which its zetetic (investigative) persuasion defines as failure, there is no role in Pico's epistemological framework for such wisdom earned in *extremis*, nor for the investigation that brought it about. This shadow over σκέψις affects not only its results but also its foundations. Pico's lack of trust in the investigation marks the end of it, since any planned withdrawal from research is as much a *vulnus* to the pyrrhonian spirit as it is an inhibition of fresh energies – as would soon be proven in the Revolutions of Copernicus and Descartes.³ Where, then, is Pico's scepticism, if it is neither in his premises, nor in his conclusions?

Throughout the *Examen Vanitatis*, διαφωνία betrays a resigned attitude,⁴

μὴ ἔχομεν εἰπεῖν αὐτόθεν ἀνωμαλίαν, λεκτέον, ὅτι ἐν τισιν ἔθνεσιν ἀγνοουμένοις ἡμῖν ἐνδέχεται καὶ περὶ αὐτῶν [τούτων ed.] εἶναι διαφωνίαν [fol. 80v]).

¹ See J. BARNES, *The Toils of Scepticism*, cit., p. 31: «A disagreement can be decided, in this second sense, even if all parties to it continue the fight. (And conversely, a disagreement may remain undecided in this sense even if the parties to it have all signed a binding treaty of agreement)».

² Even though it is clear that the resolution of a disagreement pertains more to a theory of rational decision than of διαφωνία: see J. BARNES, *The Toils of Scepticism*, cit., p. 32: «I incline to think that ἐπικρίνειν always means 'decide'».

³ See R. J. HANKINSON, *The Sceptics*, cit., p. 30 (which also refers to PH I 33-34).

⁴ J. BARNES, *The Toils of Scepticism*, cit., p. 8: «On one point at least – namely, the argument from disagreement – the Pyrrhonians developed a line of thought which commended itself to men of bottom: to sober doctors and to reverend bishops».

for Pico's apologetics require that the essence of philosophy lie in the abyss of contradiction. The price to be paid will be very high, involving the dismissal of a useful notion of contradiction, the unlimited expansion of which rules out the logical possibility of truth. For, at least formally, contradictory opposition would guarantee the truth of one of the terms (a separate issue is, of course, the settlement of dispute by means of a procedure adequate to determine the truth). But between the survival of such a possible truth and the summary liquidation of any philosophical reasoning lies the difference between Sextus' pyrrhonism and Pico's dogmatism. Gianfrancesco Pico turns critical ability into a bias against human understanding. He suggests that in pagan philosophy a lack of evidence condemns every statement as inconclusive; only revealed truths escape this fate, sweeping aside the mistakes summarized by the litany of Modes. Thus, another litany accompanies the burial of reason: every book of Pico's *Examen Vanitatis* closes with a song of victory in order to celebrate uncontested truth,¹ as well as to reinforce the Catholic hostility towards any dispute *de sensu sacrarum litterarum* (perhaps brought up by those *obstinati Hebraei*);² to reaffirm the soundness of prophetic and apostolic dogma, even though it is sometimes threatened by philosophical infiltrations into the pastures of theology;³ to

¹ See EV II xxxvii 73v: «Sine lite autem sacrae utriusque divini testamenti litterae, ex quibus nostram, id est christianam disciplinam petimus, ubi sine dissensione veritas, sine vago et anxio discursu et unius Dei cognitio, et plurium abdicatae superstitiones deorum, et vana pugnantiisque quibus ad foelicitatem existimabant philosophi iter patere, dogmata refutata».

² See EV II xxxvii 74v: «Ipsi vero Christiani de utriusque testamenti veritate tam nequimus dubitare ut si potius mortem non oppetamus quam ambigamus, Christiani nomine indigne censeamur. Itaque assentimur omnes, et unanimi consensu quicquid in utroque scriptum est instrumento, verum esse et credimus, et loquimur, et asserimus, cum rationibus innumeris quae de rerum eventis prodeunt, tum et maximo miraculorum numero persuasi quidem, sed intus exciti stabilitique lumine ipso fidei, atque divinitus confirmati [...] Est tamen inter nos Christianos et obstinatos Hebraeos de sensu sacrarum litterarum dissensio, sed ipsi, illos facile convincimus, ex earum quas colunt litterarum perpensione, ex decursu tam diuturnae eorum captivitatis, ex tempore promissi prophetae, ex Evangelii perfectione, ex gentium ad Christum colendum religione, ex miraculis ea omnia comprobantibus. Est inter ipsos quoque interdum Christianos non omnino pertinax disceptatio, quam tamen philosophorum doctrinae plurimum pepererunt, dum ex re esse putarunt nostri, miscere illorum disputationes divinis litteris ad haeresum diversarum explosionem: sed fundamento litterae et clari sensus, nostri omnes haerent concorditer, et summa illud simplicitate colimus, nulla de principis fidei pugna, nulla de praeceptis ad foelicitatem conducentibus aperta dissensio, sed summa concordia»

³ See EV I xx 36v: «Quando unum dogma ex Mosaicis, Prophetis, Evangelicis, Apostolicis litteris in examine positum, omnibus qui in altera lance collocari queant gentium doctrinis, longe praeponderet [...] In unum autem eximia concordia convenit, nostrorum multitudo theologorum, in sacris litteris omnino concors, in ecclesiae praeceptis admittendis obsequens, una pollens fide, una comuni spe fraeta, una caritate suffulta. Si quid vero inter ipsos theologos discordiarum emersit, id totum fluxit a fontibus philosophorum» (on the first half of the quotation see D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958, pp. 146-151).

redeem the divine word from syllogistic and rhetorical tortuousness;¹ to promise that happiness of mind from which the followers of *sensus* and of *phantasia* will be precluded;² to protect the Christian *ars bene beateque vivendi* from the attacks of the Schools that make it impossible;³ and to declare the alliance with the sceptics to be provisional, in sum, technical. Sometimes not disapproved of, often not approved of, the sceptics are always overcome in clarity, efficacy, and truth by the Holy Scriptures.⁴

All of this disproves Eugenio Garin's suggestion that we are faced here with «the foundations of a new system of critical reason».⁵ This is not to say that scholarship has overlooked the contradictory roots of Pico's undertaking. Nonetheless, because his inconsistencies have not been considered philosophically, they have been reduced to the biographical unity that goes under the name of Gianfrancesco Pico.⁶ Even those who have found the marriage of Pyrrho and Savonarola in the *Examen Vanitatis* «spicy»⁷ or pointed out its historical uniqueness,⁸ have not addressed the issue of Pico's

¹ See EV I xx 37r: «Nostrae itaque fidei dogmata divinitus tradita, divinitus etiam confirmata sunt, non fucus verborum ullis aut syllogismorum ambagibus: quandoquidem rerum omnium maximum, ut ille inquit, iudicem decebat non argumentari, sed breviter ac nude pronunciare».

² See EV I xx 37r: «Ipsis igitur in sacris litteris quae a deo profectae sunt, veritas promissa, foelicitas, constantia. In libris philosophorum qui sensum maxime secuti et phantasiam, vanitas, incertitudo, dissidia, quae quidem dissidia ubi hoc primo huius operis libro magna ex parte enumeravimus, autoritatibus freti, et tanquam historia recensendarum opinionum usi».

³ See EV III xiii 107v: «Ars igitur bene beateque vivendi apud eos haberi non potest, quando nec ars ulla, quae plena non sit difficultatis, et foeta rixarum eorum in studiis et scholis invenitur, neque enim una sed multae eaeque invicem pugnantes, ergo omnes illas sequi homines nequeunt, quoniam adversae inter sese, et quae nam vero proximior si humanis rationibus probetur, humanis etiam rationibus improbabitur»

⁴ See EV III xiv 108r: «Quos quidem philosophos Scepticos tam etsi in plerisque non probo, eatenus tamen non improbo, quatenus eorum qui vel omnia vel plurima scire se tenereque profitebantur arrogantiam obtunderent [...] Improbant alios philosophos Sceptici, qui se scire quicquam profitentur vi humanae philosophiae: num hoc, sed multo clarius, efficacius, verius, sacrae litterae?».

⁵ E. GARIN, *Gian Francesco Pico della Mirandola*, cit., p. 527.

⁶ S. A. Farmer seems to evoke even psychopathology in the introduction to his recent edition of Giovanni Pico's *Conclusiones*, where Gianfrancesco is described as «a fanatical anti-syncretist» as well as «the nefarious anti-[Giovanni] Pico of our story» (S. A. Farmer, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, AZ, 1998, pp. 156, 179).

⁷ See H. MUTSCHMANN, *Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus*, «Rheinisches Museum für Philologie», LXIV, 1909, pp. 244-283, 283 n. 1: «So hat nach Gentianus Hervetus [...] Gianfrancesco Pico della Mirandola (1470-1533) in seinem *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* bereits den Sextus benutzt und – was eines pikanten Beigeschmacks nicht entbehrt – zum Schutze der christlichen Religion aufgebieten. Es verlohnte sich der Mühe festzustellen, welche Hs ihm vorlag».

⁸ M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Naples, 1991, p. 285: «non siamo ancora giunti al periodo nel quale Scettico e libertino, o addirittura ateo, saranno sinonimi».

intellectual identity in terms of consistency. In fact, from a strictly philosophical vantage-point, his anti-Aristotelian strategy will appear paradoxically secondary. While the relevant scholarship bears witness to the significance and fortune of Gianfrancesco Pico's major philosophical motif (and neither its significance nor its fortune should be underrated),¹ attention should also be drawn to the fact that Pico's polemic against Aristotle is only a battle, though admittedly the most important one, in his war against the autonomy of reason.² However, neither endless fighting nor a merely anti-intellectual option can stand the test of pyrrhonism.³ On the contrary, the patent inefficacy of doubting throughout the *Examen Vanitatis* is the reverse side of a semantic shift in the area of suspicion. A presumption of universal guilt ends up overturning uncertainty itself; in other words, the very possibility of scepticism and philosophy.

4. THE *EXAMEN VANITATIS* AT THE COUNCIL

Sextus' scepticism is submission to the very world that philosophy has failed to master; Pico's *Examen Vanitatis* recasts scepticism as a subjugation of the entire philosophical domain. On the one hand, Gianfrancesco Pico's case against the *doctrina gentium* was prefigured by the widespread opposition to Giovanni Pico's *Conclusiones* (1486); on the other hand, Giovanni would certainly have criticized Gianfrancesco's notion of *διαφωνία* as the essence of philosophy (and would have provided his nephew with further confirmation of a battle without quarter). Scholars suggest that the positions of the two Picos successively converged, influenced as they both were by Savonarola's preaching.⁴ Yet chronology leads to important distinctions, since Giovanni's early death interrupted his Friar's story in 1494, and Gianfrancesco's experience began during Savonarola's last years.⁵

As is well known, the younger Pico zealously applied himself to collecting his uncle's unpublished works as well as to defending the Friar's

¹ I refer to C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, cit.; see also M. A. GRANADA, *Savonarole, Jean-François Pic de la Mirandole et l'apologétique: un programme non ficinien*, in *Savonarole: enjeux, débats, questions*, ed. A. Fontes et alii, Paris, 1997, pp. 275-290: 279; C. VASOLI, *Giovan Francesco Pico e i presupposti della sua critica ad Aristotele*, in *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum*, ed. M. Pade, Copenhagen, 2001, pp. 129-146; E. P. MAHONEY, *Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers*, in *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, ed. R. Pozzo, Washington, D.C., 2004, pp. 1-34: 26-29.

² See T. GREGORY, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, 1961, p. 122.

³ See I. MACLEAN, *The 'Sceptical Crisis' Reconsidered*, cit., pp. 249-253.

⁴ For example G. C. GARFAGNINI, *'Questa è la terra tua'. Savonarola a Firenze*, Florence, 2000, pp. 213-214.

⁵ See GIANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA, *Vita Hieronymi Savonarolae*, cit., p. 109, ll. 17-19: «Nam cum ipso Hieronymo constitutam habui non vulgarem amicitiam sexennium antequam apud mortales morali desiisset».

legacy.¹ Modern textbooks now address Gianfrancesco Pico as *piagnone*, although both the Latin text and the old Italian translation of Pico's biography of Savonarola have only recently been published.² One is perhaps more astonished by the century and a half that separates Jacques Quétif's *editio princeps* of the *Vita Hieronymi Savonarolae* (Paris 1674) from the actual completion of the work in the 1530s, than by the more than three hundred years that have elapsed since the publication of Quétif's edition. The surprise is lessened by the evidence of an esoteric circulation of Pico's *Vita* even as it was being written – a kind of work-in-progress open to the hagiographical suggestions of followers.³ In addition, scholars have uncovered other writings and projects, such as those in common with Leandro Alberti, «sweet cosmographer and sharp inquisitor, glutton for roasted flesh of human beings» (according to Paolo Giovio),⁴ who translated Pico's *Strix* into Italian in 1524;⁵ the epistolary dispute with Pietro Bembo included in *De imitatione* (Basel 1518);⁶ and the more theoretically engaged *De imaginatione* (Venice 1501).⁷ Philosophy usually takes a back seat in the larger pic-

¹ See C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, cit., pp. 183-229 (Appendix A, which includes a comprehensive list of Pico's writings, both manuscript and printed).

² See GIANFRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA, *Vita Hieronymi Savonarolae*, cit.; IDEM, *Vita di Hieronimo Savonarola (Volgarizzamento anonimo)*, ed. R. Castagnola, Florence, 1998.

³ A case in point is in the collection of writings by Savonarola, or in his defense, conserved in Rome, Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, ms. XIV.284, on which see G. M. CAO, «Studi Medievali», XLIV, 2003, pp. 738-748: 741-745.

⁴ «Dolce cosmografo e brusco inquisitore, leccardo del arrosto di carne umana» (quoted in M. FIRPO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, 1, Rome, 1981, p. 360); the passage is from the letter Paolo Giovio addressed to Alessandro Farnese on 4 April 1543, one year before Leandro Alberti's appointment as chief of the Bolognese Inquisition. On Alberti see A. PROSPERI, *Leandro Alberti inquisitore di Bologna e storico dell'Italia*, in *Descrittione di tutta Italia di F. Leandro Alberti Bolognese. Riproduzione anastatica dell'edizione 1568, Venezia, Lodovico degli Avanzi*, 2 vols, Bergamo, 2003, 1, pp. 7-26.

⁵ *Strega o delle illusioni del demonio, nel volgarizzamento di Leandro Alberti*, ed. A. Biondi, Venice, 1989. Recent bibliography includes T. HERZIG, *The Demons' Reaction to Sodomy: Witchcraft and Homosexuality in Gianfrancesco Pico della Mirandola's Strix*, «Sixteenth Century Journal», XXXIV, 2003, pp. 53-72; W. STEPHENS, *Gianfrancesco Pico e la paura dell'immaginazione: dallo scetticismo alla stregoneria*, «Rinascimento», XLIII, 2003, pp. 49-74; A. MAGGI, *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago-London, 2006, pp. 25-65.

⁶ *Le epistole 'De imitatione' di Giovanfrancesco Pico della Mirandola e di Pietro Bembo*, ed. G. Santangelo, Florence, 1954 (but with R. Spongano's corrections, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXXXI, 1954, pp. 427-437). Noteworthy are two recent facing text translations respectively in Italian (A. QUONDAM, *Rinascimento e Classicismo*, Rome, 1999, pp. 130-197) and French (*De l'imitation*, ed. L. Hersant, Paris, 1996). See also J. ROBERT, *Norm, Kritik, Autorität. Der Briefwechsel De imitatione zwischen Gianfrancesco Pico della Mirandola und Pietro Bembo und der Nachahmungsdiskurs in der Frühen Neuzeit*, «Daphnis», xxx, 2001, pp. 597-644.

⁷ *Über die Vorstellung – De Imaginatione*, ed. E. Keßler, Munich, 1997; see also J. R. VEENSTRA, *Robert Kilwardby and Gianfrancesco Pico on the Imagination*, in *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, ed. L. Nauta and D. Pätzold, Leuven, 2004, pp. 1-20.

ture,¹ a defect that can be ascribed entirely to recent scholarship, which sees Pico's concurrent exhuming of Pyrrho and Savonarola as the compendious symbol of an epoch-making turn.

The turn of the fifteenth century did affect the Friar's heirs, whose devotion and mission are deemed today to deserve the unifying label of 'movement'.² Resorting to a different lexicon, some decades ago scholars used to speak of the awaiting of a new age,³ from which spread a story of prodigious events, prophetic announcements, and popular beliefs,⁴ whose elusive nature has challenged historical categories. It must be added, however, that this doctrinal (and documentary) confusion can often be addressed thanks to surviving records of repressive action taken by both religious and civil authorities: when historians analyze trials, for example, as a «historiographical experiment»,⁵ they can single out the participants' assumptions without endorsing their hermeneutic strategies. As for Gianfrancesco Pico, his thoughts were of a reform inspired by orthodoxy; hence his mission of proclaiming the former by linking it with the latter. Even the shelter he gave to Pietro Bernardino and his companions at Mirandola as they fled Florence,⁶ as well as intervention in his favour directed at Domenico Benivieni in 1501,⁷ belong to a deliberate assertion of Savonarola's orthodoxy – and

¹ Among the recent exceptions, see C. BOURIAU (*Jean-François Pic de la Mirandole: l'imagination entre ciel et terre*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», IV, 1998, pp. 463-482). Gianfrancesco is mistaken for his uncle Giovanni in J.-P. DUMONT, *Le Scepticisme et le Phénomène*, Paris, 1972, p. 36 (corrected in the second edition, Paris, 1985); the mistake was already in C. J. HEFELE et alii, *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux*. VIII.1, Paris, 1917, p. 420.

² See L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, 1994.

³ Amongst many, see especially the essays of E. GARIN, *Desideri di riforma nell'oratoria del Quattrocento* (in IDEM, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961, pp. 166-182) and C. VASOLI, *Temi mistici e profetici alla fine del Quattrocento* (in IDEM, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, 1968, pp. 180-240).

⁴ See e.g. O. NICCOLI, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, tr. L. G. Cochrane, Princeton, 1990.

⁵ See A. PRÒSPERI, *Introduction*, in R. KLEIN, *Il processo di Girolamo Savonarola*, Ferrara, 1998, pp. I-XXI: II. In 1937, Guido Calogero had pointed out that «al pari dello storico, inoltre, il giudice ha di fronte a sé il fatto non come una realtà già esistente, ma come qualcosa da ricostruire» (G. CALOGERO, *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, Padua, 1937, p. 129). *Contra* Benedetto Croce: «non mi pare che si possa sostenere che la Cassazione o altro tribunale faccia giudizi storici. Noi storici saremmo allora terribili rivali di quei magistrati» (*Carteggio Croce-Calogero*, ed. C. Farnetti, Bologna, 2004, p. 55).

⁶ See C. VASOLI, *Pietro Bernardino e Gianfrancesco Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, 2 vols, Florence, 1965, II, pp. 281-299, and IDEM, *Une secte hérétique florentine à la fin du 15^e siècle: les Oints*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11^e-18^e siècles*, ed. J. Le Goff, Paris-The Hague, 1968, pp. 259-271.

⁷ *Operecta dello M. S. Johanfrancesco Pico della Mirandola in defensione della opera di Pietro Bernardino da Firenze servo di Jesu Cristo*, ed. P. Cherubelli, Florence, 1943.

that of his followers. Pico's challenge to Alexander VI's excommunication of Savonarola, as well as his emphasis on prophetic revelation, are consistent with a strategic line that crosses, and sometimes clashes with, the recurrent rejection of the Friar's legacy.¹

Geography also plays a part in this story, as the scene is not only Florentine. Pico repeatedly lost control of Mirandola during the family's struggle for dominion, a struggle that lasted through war, exile, and violent death.² Interestingly enough, it was not Imperial investiture and protection that restored control of his territory after nearly a decade, but the providential intervention of Julius II. In the Warrior Pope's entrance into a Mirandola overcome after a month of siege (20 January 1511),³ Pico most likely recognized a sort of Hegelesque *Weltgeist zu Pferde* (World Spirit on horseback) rather than the character Erasmus was going to mock in his *Julius exclusus e coelis* (ca. 1513).⁴ (The episode had an unimportant polemical aftermath, which is recorded in Pico's *Depulsoria calumniae romaniensis oratio*,⁵ addressed in 1524 to the Roman Curia in answer to a request for reimbursement for military expenses). In fact, it was not until 1514 that Pico regained dominion over Mirandola (but not Concordia). His life during the 1510s was marked by frequent travelling, mainly to Germany, and by the accomplishment of a considerable amount of work in spite of family quarrels and military

¹ See S. DALL'AGLIO, *L'eremita e il Sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, Florence, 2006.

² See C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, cit., pp. 11-30. C. DIONISOTTI, *Per la data dei Cinque canti*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXXXVII, 1960, pp. 1-40: 14, attributed to Gianfrancesco Pico an active role in the plotting against Ferrara, noting even his code name, *Barile*.

³ A. PASTORE, *Giulio II*, in *Enciclopedia dei Papi*, 3 vols, Rome, 2003, II, pp. 31-42: 37, for details and bibliography.

⁴ See EV III *prooemium* 75v-76r: «Iulius etenim secundus pontifex maximus, animo vir vasto atque terribili, dum bellum in Alphonsum Ferrariensem principem molitur, cui sacris interdixerat omnibus, eundemque aliquot oppidis Aemiliae et Mutina urbe armis multarat, Ferrariam ipsam media hyeme maximis cum nivibus oppugnaturus, me cuius exilii iam nonus agebatur annus in patriam, quod oppugnandae Ferrariiae conducere id arbitrabatur, restituendum curavit, quare accepta satis valida manu primo Concordiae oppidum, quod facilius expugnari, quam Mirandulam poterat ab adversariis, qui ab Alphonso in Pontificem stabant, vi detentum, vi captum est. Deinde ipsemet pontifex ipsa secutus est castra, ipsisque et castris et ducibus praefuit, triplicique exercitu Mirandulam tam diu omni obsidionis genere vexavit, quoad ipse in propria domo et paterna ditione ex integro collocarer».

⁵ Modena, Biblioteca Estense MS Campori 173 (γ. A. 3.13), folio, paper, fols 16, sixteenth century; see L. LODI, *Catalogo dei codici manoscritti posseduti dal marchese Giuseppe Campori. Parte seconda (Secolo XVI)*, Modena, 1875, p. 124. An eighteenth-century copy is Modena, Biblioteca Estense, ms. Sorbelli 1582 [formerly Benedello, Raccolta di Cà d'Orsolino], *Memorie mirandolesi*, n° 23, fols 130r-137v (but the text begins at fol. 131r): *Oratio Johannis Francisci Pici Mirandulae domini, Concordiae comitis, 1524* (see A. SORBELLI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia. LXXII: Benedello [vol. IV]*, Florence, 1940, pp. 67-68).

campaigns.¹ Noteworthy here is also the dedicatee of Pico's most important writings (*De reformatis moribus oratio*, ca. 1514; *De amore divino*, 1516; *De veris calamitatum causis nostrorum temporum*, 1519; *Examen Vanitatis doctrinae gentium*, 1520), the successor of Julius II, Pope Leo X.

Chronology first suggests the mutual integration of *De reformatis moribus oratio*, addressed to the Medici Pope at the Fifth Lateran Council (1512-1517), with the *Examen Vanitatis*.² The *editio princeps* of both writings is dated 1520: the *Examen Vanitatis* was printed at Mirandola,³ the *Oratio* in Alsazia (Hagenau).⁴ There is also evidence that the former was finished by at least 1516,⁵ and that Pico showed a manuscript copy of the latter («oratio contra clericos indoctos») to Willibald Pirckheimer in Innsbruck in 1514.⁶ As to the role Pico played at the Council, it remains to be proven that *De reformatis moribus oratio* was delivered to the assembly and to the Pope, to whom it is addressed, while Pico's own report about the eighth session («where I sat in and heard the decree being pronounced»)⁷ is no doubt reliable. There is no

¹ See the autobiographical account proposed in EV III *prooemium* 75v-76r; see also G. M. CAO, *Pico della Mirandola goes to Germany. With an edition of Gianfrancesco Pico's De reformatis moribus oratio*, «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico», xxx, 2004, pp. 463-525.

² See C. VASOLI, *Gianfrancesco Pico e l'Oratio de reformatis moribus*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, ed. P. Castelli, Florence, 1998, pp. 229-260.

³ See R. CAMPIONI, *Le cinquecentine conservate nella Biblioteca comunale di Mirandola*, «Schede Umanistiche», 1994, pp. 111-122: 114-116, which notes other states of the edition printed by Giovanni Mazzocchi in 1520.

⁴ See C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, cit., p. 194, n° 16; IDEM, *Gianfrancesco Pico della Mirandola and the Fifth Lateran Council*, «Archiv für Reformationsgeschichte», lxi, 1970, pp. 161-178: 175-177; and G. M. CAO, *Pico della Mirandola goes to Germany*, cit., pp. 485, 496-498, 502.

⁵ C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, cit., p. 193, n° 9, dated it at 1514, taking the testimony of a letter from Gianfrancesco to Lilio Gregorio Giraldi ascribable to that very year (implicitly followed by E. GARIN, *Premessa to IOANNES FRANCISCUS PICUS MIRANDULANUS, Opera Omnia. Scripta in editione basilensi anno MDLXXIII collecta*, 2 vols, Turin, 1972, I, pp. III-VII: IV-V). Contra W. CAVINI, *Un inedito di Giovan Francesco Pico della Mirandola*, cit., p. 133, which considers Pico's letter as the answer to one from Giraldi dated 1 January 1516.

⁶ See WILLIBALD PIRCKHEIMER, *Briefwechsel: II*, ed. E. Reicke, Munich, 1956, p. 565, ll. 18-20: «Rogo praeterea, si oratio contra clericos indoctos, quam in Oeni ponte mihi monstrasti, in publicum exivit, D. tua illius copiam mihi facere velit nec non opusculi illius». See also CAO, *Pico della Mirandola goes to Germany*, cit., pp. 481-485.

⁷ See EV I xiv 24r: «Ubi quam diverse ab Alexandro et Averroë sit intelligendus aperitur, quando ille mortalem hic unicum ab eo doceri intellectum contendit, uterque vane uterque impie, nec desunt nostra tempestas qui blatterent eorum opinionem saltem secundum philosophiam veram esse, quasi Averroës et Alexandri schola sit universa philosophia, et quasi verum possit esse adversum vero, quorum errorem etiam nuper Leo decimus Pont. maximus in Laterano concilio condemnavit, anno a Christiana salute tertio decimo supra millesimum et quingentesimum, quarto decimo kalen. Ianuarii octava in sessione, in qua et ipse sedi, et pronunciari decretum ipsum vidi». N. H. MINNICH, *The Participants at the Fifth Lateran Council*, «Archivum Historiae Pontificiae», xii, 1974, pp. 157-206: 167 (also reprinted in IDEM, *The Fifth Lateran Council (1512-1517)*, Aldershot, 1993, chap. 1) raises some doubts.

evidence, by contrast, to support Delio Cantimori's claim that it was Pico who, «by his authority, gave rise to the attitude eventually prevailing at the Lateran Council, by urging condemnation of the philosophical interpretations leading to the denial of the soul's immortality as well as inspiring the measures regarding both teaching and the surveillance of books».¹ Nonetheless, Cantimori's suggestion proves helpful for pointing out a thematic connection that might otherwise be overlooked.²

The only dogmatic definition laid down by the Fifth Lateran Council,³ set out in the Bull *Apostolici regiminis* (approved in the eighth session of 19 December 1513), seems to strike at an entire philosophical tradition usually associated with the figure of Pietro Pomponazzi – whose *De immortalitate animae*, however, was printed in 1516.⁴ The condemnation focuses «[...] especially on the nature of the rational soul, with that claim that it is mortal, or only one among all human beings»;⁵ yet any claim to philosophical autonomy and self-determination falls within its range. For it states that no one must assert falsehood, not even «according to philosophy»;⁶ even less is one allowed to doubt («we condemn and reject all those who insist that

¹ D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Florence, 1939, p. 6.

² I shall not dwell on the historiographical debate that identifies Pietro Querini and Paolo Giustiniani as instigators of the measure (F. GILBERT, *Cristianesimo, umanesimo e la bolla Apostolici regiminis del 1513*, «Rivista Storica Italiana», LXXIX, 1967, pp. 976-990: 983-990) or Giles of Viterbo (J. W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Leiden, 1968, p. 42). See also M. D. PRICE, *The Origins of Lateran v's Apostolici Regiminis*, «Annuaire Historiae Conciliorum», XVII, 1985, pp. 464-472; J. MONFASANI, *Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy*, «Renaissance Quarterly», XLVI, 1993, pp. 247-276 (also reprinted in *idem*, *Greeks and Latins in Renaissance Italy*, Aldershot, 2004, chap. x); S. D. BOWD, *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*, Leiden-Boston, 2002, pp. 147-179.

³ According to H. JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg, 1966, p. 78; but see E. A. CONSTANT, *A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513)*, «Sixteenth Century Journal», XXXIII, 2002, pp. 353-379: 362: «the bull's passages on the soul should at most be understood as the confirmation of an ancient dogma».

⁴ J. BERNHARD, CH. LEFEBVRE, F. RAPP, *L'Époque de la Réforme et du Concile de Trente*, Paris, 1990, p. 122, seem to have forgotten this; for the Pomponazzi affair see V. PERRONE COMPAGNI, *Introduction*, in PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, ed. V. Perrone Compagni, Florence, 1999, pp. v-xcvi.

⁵ N. P. TANNER, *Decrees of the ecumenical councils*, 2 vols, London-Washington, D.C., 1990, p. 605 (G. D. MANSI et alii, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vols in 59, repr. Graz, 1960-1961, XXXII, col. 842: «de natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalitas sit, aut unica in cunctis hominibus»).

⁶ N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 605 (G. D. MANSI et alii, *Sacrorum Conciliorum*, cit., XXXII, col. 842: «et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent». See S. LANDUCCI, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Milan, 2006, pp. 17-18, which recalls Pico's EV I xiv 24r: «nec desunt nostra tempestate qui blacterent eorum opinionem saltem secundum philosophiam veram esse, quasi Averrois et Alexandri schola sit universa philosophia» (for the full text see *supra*, p. 293, n. 7).

the intellectual soul is mortal, or that it is only one among all human beings, and those who suggest doubts on this topic».¹ Even the jurisdictional distinction between disciplines suggested to the Council Fathers in the *non placet* stated by Niccolò Lippomano and Tommaso de Vio (Cajetan)² cannot stand against the thrust of a strategy based upon the Revelation as the literal source of truth – «insino a uno minimo iota», as Savonarola put it.³ Accordingly, «since truth cannot contradict truth, we define that every statement contrary to the enlightened truth of the faith is totally false and we strictly forbid teaching otherwise to be permitted».⁴

The remarks of scholars who point out the limited reach of the 1513 condemnation are not misplaced;⁵ in fact, the Bull does not forbid the exposition of heterodox opinions, but only requires a *par condicio* by means of explanation of the contrary Christian truths.⁶ Yet, the more the condemnation is portrayed as mild, the better it turns out as intrinsically repressive. The Bull's emphasis on the extreme case of conflict discloses a general pattern of disagreement as only a marginal, though censurable, feature of

¹ N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 605 (G. D. MANSI et alii, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, col. 842: «contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus; et haec in dubium vertentes»). On the inefficacy of the measure see O. DE LA BROSSE et alii, *Latran v et Trente*, Paris, 1975, p. 91; P. F. GRENDLER, *Intellectual Freedom in Italian Universities: The Controversy over the Immortality of the Soul*, in *Le contrôle des idées à la Renaissance*, ed. J. M. De Bujanda, Geneva, 1996, pp. 31-48.

² G. D. MANSI et alii, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, col. 843: «Qua perfecta, petiit, an placerent paternitatibus suis contenta in schedula. Et omnes responderunt simpliciter placere, excepto reverendo patre domino Nicolao episcopo Bergomensi, qui dixit, quod non placebat sibi, quod theologi imponerent philosophis disputantibus de veritate intellectus, tamquam de materia posita de mente Aristotelis, quam sibi imponit Averrois, licet secundum veritatem talis opinio est falsa. Et reverendus pater dominus Thomas generalis ordinis Praedicatorum dixit, quod non placet secunda pars bullae, praeciens philosophis, ut publice persuadendo doceant veritatem fidei». See C. J. HEFELE et alii, *Histoire des Conciles*, cit., p. 421.

³ Thus the incipit of *Trattato contra li astrologi*: «El fondamento della religione cristiana è la sacra Scrittura del nuovo e vecchio Testamento, la quale siamo obbligati a credere essere vera insino a uno minimo iota e dovemo approvare tutto quello che lei approba e reprobare tutto quello che lei reproba, come quella che è fatta da Dio el quale non può errare» (GIROLAMO SAVONAROLA, *Scritti filosofici*, ed. G. C. Garfagnini and E. Garin, 2 vols, Rome, 1982-1988, I, p. 278).

⁴ N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 605 (G. D. MANSI et alii, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, col. 842: «cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus»).

⁵ For example N. H. MINNICH, *The Function of Sacred Scriptures in the Decrees of the Fifth Lateran Council (1512-1517)*, «*Annuario Historiae Conciliorum*», xiv, 1986, pp. 319-329: 327 (also reprinted in IDEM, *The Catholic Reformation: Council, Churchmen, Controversies*, Aldershot, 1993, chap. III).

⁶ See P. F. GRENDLER, *The University of the Italian Renaissance*, Baltimore-London, 2002, p. 290.

philosophical activity. The argument of the Bull can be summarized as a question: do the errors provoked by the *zizaniae seminator* («the sower of cockle») strictly coincide with a deviant philosophical practice, that of the *temere philosophantes*? One wonders if the very definition of error is not suffering here from a conceptual shift. By recalling Clement v's canon at the Council of Vienne (1312),¹ as well as the authority of the Gospels,² the Bull intends less to provide a philosophical refutation than to ratify a truth, the unfolding of which will affect philosophizing.

Generally speaking, the injunction «we strictly forbid teaching otherwise to be permitted» prohibits adherence to heretical positions and indicates that those adhering to such positions will be identified and punished as heretics.³ As for the philosophers, whether in their institutional activities or not, when dealing with controversial topics such as the unity and mortality of the soul (or even the eternity of the world, and the like),⁴ and when faced with principles or philosophical conclusions not in agreement with right faith, they are to clarify with all their power the relevant Christian truth, teach it in the most persuasive possible manner, and resolve the philosophical arguments *pro viribus* («to the full extent of their energies»), since these arguments can all be resolved.⁵ So, in terms of the Bull, it is possible to refute the philosophers' arguments. But can they be refuted *philosophically*?

¹ G. D. MANSI *et alii*, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, col. 842: «cum illa [scil. anima] non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicitis recordationis Clementis papae v praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur...» (N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 605).

² G. D. MANSI *et alii*, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, col. 842: «verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. Quod manifeste constat ex evangelio, cum dominus ait: *Animam autem occidere non possunt* [Matthew 10.28]. Et alibi: *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam* [John 12.25]. Et cum aeterna praemia, et aeterna supplicia pro merito vitae iudicandis repromittit: alias incarnatio, et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec resurrectio expectanda foret, ac sancti et iusti *miserabiliores* essent, juxta apostolum, *cunctis hominibus* [I Corinthians 15.19]» (N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 605).

³ G. D. MANSI *et alii*, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, col. 842: «omnesque hujusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia, ut detestabiles et abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus» (N. P. TANNER, *Decrees*, cit., pp. 605-606).

⁴ G. D. MANSI *et alii*, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, col. 842: «Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus, districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc est de animae mortalitate aut unitate, et mundi aeternitate, ac alia hujusmodi» (N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 606).

⁵ G. D. MANSI *et alii*, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, col. 842: «teneantur eisdem veritatem religionis Christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere» (N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 606).

Apart from issues such as their heterodox nature, the danger of their propagation, and the disciplinary counter-measures,¹ should the *perniciossissimi errores* be ascribed to individual philosophers or to philosophy itself?

From the premise «cumque verum vero minime contradicat» one might infer that the relevant prohibition, paradoxically, acknowledges a philosophical demonstration of the soul's mortality.² As a matter of fact, and quite understandably, the Bull provides neither a philosophical refutation of the soul's mortality nor a philosophical demonstration of its immortality.³ The Council's provision treats philosophy as dangerous yet refutable; yet it does not actually refute it. If anything, the expansion of philosophy into the realm of theology is checked by the jurisdictional expansion of theology, so that any philosophical subversion of truth will be detected and offset by the official teachings of the Church. In other words, what cannot be ruled out as wrong or inconsistent by reason will be decreed false by faith;⁴ conversely, the more a philosophical argument can be dissolved into a theological one, the truer it will become. Above all, *Apostolici Regiminis* aims at defusing potential conflicts that are resolvable only by taking the preventive measure of prohibiting thought. No overt dispute between philosophical truth and revealed truth is admissible; any equal dialogue would recognize rational

¹ G. D. MANSI *et alii*, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, cols 842-843: «Et cum non sufficiat aliquando tribulorum radices praescindere, nisi et, ne iterum pullulent, funditus evellere, ac eorum semina originalesque causas, unde facile oriuntur, remove, cum praecipue humanae philosophiae studia diuturniora, quam Deus secundum verbum apostoli, evacuavit et stultam fecit [1 Corinthians 1.20], absque divinae sapientiae condimento, et quae sine revelatae veritatis lumine in errorem quandoque magis inducunt, quam in veritatis elucidationem: ad tollendam omnem in praemissis errandi occasionem, hac salutari constitutione ordinamus et statuimus, ne quisquam de cetero in sacris ordinibus constitutus, saecularis vel regularis, aut alias ad illos a jure arctatus, in studiis generalibus, vel alibi publice audiendo, philosophiae aut poesis studiis ultra quinquennium post grammaticam ac dialecticam, sine aliquo studio theologiae aut juris pontificii, incumbat. Verum dicto exacto quinquennio, si illis studiis insudare voluerit, liberum sit ei, dum tamen simul aut seorsum, aut theologiae, aut sacris canonibus operam navaverit, ut in his sanctis et utilibus professionibus sacerdotes domini inveniant, unde infectas philosophiae et poesis radices purgare et sanare valeant» (N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 606).

² E. A. CONSTANT, *A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis* (1513), cit., p. 353, speaks of «dogmatic condemnation of the so-called doctrine of the double truth». See also M. RANCHETTI, *L'interrogazione esegetica in Lutero*, «Annali di storia dell'esegesi», iv, 1987, pp. 197-237, on the formula «omne verum vero consonat» in Luther.

³ See C. MARTIN, *On a Mistake Commonly Made in Accounts of Sixteenth-Century Discussions of the Immortality of the Soul*, «American Catholic Philosophical Quarterly», LXIX, 1995, pp. 29-37. On Cajetan's position see G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turin, 1963, pp. 214-226; D. A. IORIO, *The Aristotelians of Renaissance Italy. A Philosophical Exposition*, Lewiston, N.Y., 1991, pp. 159-183.

⁴ See E. A. CONSTANT, *A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis* (1513), cit., p. 363: «*Apostolici regiminis* declares as a dogma of the Catholic faith that "every statement contrary to the enlightened truth of faith is totally false"».

means of resolution and ultimately accept conclusions that are dangerously close to heresy. Nor was such an attitude unprecedented: it should not be forgotten that only a few years earlier, in May 1489, the Paduan bishop Pietro Barozzi had published an *Edictum contra disputantes de unitate intellectus*.¹ Cantimori further drew attention to the Florentine Synod (1517), which activated the decrees of the Lateran Council by explicitly prohibiting «philosophers and anyone else from asserting any conclusion contrary to the Catholic teachings while lecturing or engaging in disputations».²

Let us briefly consider the network of metaphors in *Apostolici Regiminis*: «but it does not suffice occasionally to clip the roots of the brambles, if the ground is not dug deeply so as to check them beginning again to multiply, and if there are not removed their seeds and root causes from which they grow so easily».³ The image of weeds that must be pulled out by their roots was so attractive to Pico that he gave it a prominent place in the *Prooemium* to the *Examen Vanitatis*,⁴ in which rhetorical nuances never hide his disciplinary purposes. The source of authority is the same as the source of truth;

¹ See S. OFFELLI, *Il pensiero del Concilio Lateranense v sulla dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima umana*, «Studia Patavina», 1, 1954, pp. 7-40: 39-40, and J. MONFASANI, *Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists*, cit., p. 250 n. 18, which explains the prohibition on public disputation as follows: «in a lecture one could be seen as merely explaining Averroes while in a disputation one of the disputants could be seen as actually asserting Averroes' opinion».

² The complete text is in G. D. MANSI et alii, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxv, col. 270: «Cap. III. Vetat philosophos et quosunque alios legendo etiam disputative asserere conclusionem catholico dogmati contrariam. Item, et omnibus theologis philosophiam publice aut privatim legentibus, praecepit, ut nunquam legendo astruant aliquam conclusionem, quantumvis philosophicam et philosophice tractatam, quae directe vel indirecte contra fidei articulos veniat, quin et catholicam simul veritatem exponant et eam si possunt, defendant, vel quibus possunt rationibus colorent. Et si quando inciderint in illam de immortalitate animae, et de mundi aeternitate quaestionem, semper cum catholica veritate concludant animam esse immortalem, mundum fuisse factum etc. Et contraria omnia, siquidem solubilia sunt, argumenta solvant alias autem omnes talia in scholis concludentes, aut etiam extra firmare contententes, veluti falsi dogmatis et perniciosae haeresis disseminatores vitandos, et ut haereticos puniendos esse declaravit, super iis acceptando et publicari in tota provincia mandando extravagantem sanctissimi D. N. Leonis papae X. in Lateranensi concilio nuper editam, quae incipit: *Apostolici regiminis sollicitudo*, cujus tenorem hic inferi mandavit, qui talis est». See D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 11; see also C. J. HEFELE et alii, *Histoire des Conciles*, cit., pp. 558-564; C. VASOLI, *Il tentativo di condanna del Savonarola come eretico e scismatico al sinodo fiorentino del '16-'17 ed al v Concilio Lateranense*, in *Savonarole: enjeux, débats, questions*, cit., pp. 243-261; M. FUBINI LEUZZI, *Note sulle costituzioni sinodali fiorentine del 1517*, in *I ceti dirigenti in Firenze dal gonfalonierato di giustizia a vita all'avvento del ducato*, ed. E. Insabato, Lecce, 1999, pp. 171-187; S. DALL'AGLIO, *L'eremita e il Sinodo*, cit.

³ N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 606 (G. D. MANSI et alii, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, col. 842: «Et cum non sufficiat aliquando tribulorum radices praescindere, nisi et, ne iterum pullulent, funditus evellere, ac eorum semina originalesque causas, unde facile oriuntur, removere»).

⁴ See *supra*, p. 271, n. 3.

not by chance «the Lateran deliberations were not decrees approved by the assembly but were rather texts of papal bulls».¹ Besides, the roots of *διδασκαλία* thrived even within the Catholic Church, if the apocalyptic preaching that Giles of Viterbo could still vindicate in his introductory speech to the Lateran Council (3 May 1512) was contradicted by the resolutions adopted *circa modum praedicandi* in the eleventh session (19 December 1516).² Yet, while a compromise policy led the Council Fathers to give a reductionistic account of such conflicts, in Pico's view free discussion is damaging insofar as it is inconclusive.

As far as Savonarola is concerned, it goes without saying that any survival of his ideals would need to pass through the narrow door of loyalty to the doctrine of the Church. The self-styled orthodoxy that the Friar had offered in opposition to his critics was taken up and developed by his followers. When rejecting the charges brought against the monk Teodoro and Francesco da Meleto,³ apologists such as Luca Bettini and Zaccaria della Lunigiana maintained the strictly moral, rather than theological, rationale of their calls for reform. Even Savonarola's prophetic legacy seemed to withstand the Council's determinations about preaching, which left intact, though censurable, the remote possibility of private revelation. It was, after all, the apostle Paul who wrote: «do not quench the Spirit, do not despise prophesying» (a warning the Friar echoed in 1494, when he said: «one must not spurn prophecies, but try them first and seize what is good in them»).⁴

It is no accident, therefore, that, except for a caricature of Parisian scholasticism,⁵ philosophy does not appear in Gianfrancesco Pico's *Oratio*. While

¹ A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Turin, 2001, p. xi.

² On the former see C. O'REILLY, *Without Councils we cannot be saved... Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council*, «Augustiniana», xxvii, 1977, pp. 166-204; and on the latter G. D. MANSI et alii, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, cols 944-947.

³ See A. PROSPERI, *Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515*, «Critica Storica», xii, 1975, pp. 71-101: 86; see also *Prophetic Rome in the High Renaissance Period. Essays*, ed. M. Reeves, Oxford, 1992; C. VASOLI, *L'immagine sognata: il 'papa angelico'*, in *Storia d'Italia. Annali* 16. *Roma, la città del papa*, ed. L. Fiorani and A. Prosperi, Turin, 2000, pp. 73-109.

⁴ See G. D. MANSI et alii, *Sacrorum Conciliorum*, cit., xxxii, cols 946-947: «Ceterum si quibusdam eorum dominus futura quaedam in Dei ecclesia inspiratione quapiam revelaverit, ut per Amos prophetam ipse promittit, et Paulus apostolus praedicatorum princeps, *Spiritum*, inquit, *nolite extinguere prophetias nolite spernere* [1 Thessalonians 5.19-20], hos aliorum fabulorum, et mendacium gregi connumerari, vel aliter impediri minime volumus. Extinguitur namque ipsius gratia Spiritus, Ambrosio teste, si incipientibus loqui fervor contradictione sopitur: et tunc Spiritui sancto injuria certe fieri dicitur. Et quoniam res magni momenti est, eo quod non de facile credendum sit omni spiritui, sed sint probandi spiritus, teste apostolo an ex Deo proveniant» (N. P. TANNER, *Decrees*, cit., p. 637). Savonarola took up St. Paul's passage in his first sermon on Haggai (1 November 1494): see GIROLAMO SAVONAROLA, *Prediche sopra Aggeo*, ed. L. Firpo, Rome, 1965, p. 13 (English translation in IDEM, *A Guide to Righteous Living and Other Works*, ed. K. Eisenbichler, Toronto, 2003, p. 90).

⁵ See G. M. CAO, *Pico della Mirandola goes to Germany*, cit., p. 520, ll. 139-142: «Equidem nec

the *Examen Vanitatis* outlines the dissolution of philosophy by means of spontaneous combustion, in *De reformandis moribus oratio* there is no room for theory, only for exegesis. It closes with an exhortation to sacred philology as a mere technique to restore «prima origo»,¹ an exhortation that reveals a discontinuity with the critical approach of Lorenzo Valla, who had put textual criticism at the service of historical interpretation. Pico fled any scholarship that was not expressly grounded in dogmatic premises. In brief, faith is to be protected more than proven; truth as such is not so much a problem as its effective spreading might be. Not surprisingly, Savonarola's vicissitudes proved to be thoroughly orthodox according to the hagiographical accounts of his followers. The Friar's rebellion against Alexander VI never implied any schismatic intentions, neither did it reveal any doubts about the universality of the Church, literally *catholic* notwithstanding its current leader.² Even the memorable picture of a demoted and dying Savonarola did not belie the Friar's pride in his irrevocable membership in the Church triumphant.³

To some degree, Savonarola's controversial orthodoxy undermined his legacy. Some sectarianism limited the expansion of the Savonarolan movement and its willingness to engage with other reform trends, still leaving, however, suspicions that would be decisive in the posthumous trial against Savonarola called by Paul IV in 1558.⁴ Yet, Gianfrancesco Pico's early stand against Luther was entirely consistent with the limits of Savonarola's rebellion, which, despite the Friar's disobedience, was far from heretical, nor did it alter the sincerely Catholic feelings of its protagonist – as was perfectly

Dionysii mysticam theologiam et divinorum dogmata nominum, neque subtilitates hypostaseon, notionum, originum et caeterarum disceptationum quae in Lutetia Parisiorum exagitatae ad nos manarunt, ab omnibus exquiri sacerdotibus».

¹ See G. M. CAO, *Pico della Mirandola goes to Germany*, cit., p. 525, ll. 280-283: «non in vestibus modo et sumptibus, sed in studiis sacrae litterae utriusque Instrumenti recognoscendae et cum antiquis et castigatis primae originis exemplaribus conferendae, ut ab erratis, quae vitio temporum et librariorum incuria in illas irrepserunt, omnino purgentur».

² R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, cit., p. 26: «Savonarola and his followers did not challenge the Church's criterion of religious knowledge but did challenge that the personage who was seated in St. Peter's chair was entitled to apply the criterion».

³ See BARTOLOMEO CERRETANI, *Storia Fiorentina*, ed. G. Berti, Florence, 1994, p. 251: «Condotosi giù in ringhiera in sul palchetto dov'era Romolino, el generale de l'ordine, el veschovo et molti altri religiosi, così facto la cirimonia furno degradati e mai parlorno salvo che il vescovo dixè a frate Girolamo "io ti privo della chiesa triomphantte", e lui respose e dixè "non, militante"; el veschovo visto havere errato si ridixè». See also R. RIDOLFI, *Vita di Girolamo Savonarola*, 6th revd edn, Florence, 1981, p. 400.

⁴ See M. FIRPO, P. SIMONCELLI, *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carnesecchi (1566-69): una proposta di interpretazione*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XVII, 1982, pp. 200-252: 202-232.

clear to Luther. Savonarola did not confuse the Borgia Pope's misdeeds for the Papacy, since in the latter he recognized at most a historical decline; in Luther's polemics it was theological abstraction that brought into question the very scriptural foundation of Roman primacy («even the Pope is subject to Divine truth».¹ This main opposition concretized around the end of the 1510s, when Pico's obstinate anti-rationalism had exhausted itself in a «re-assertion of the ecclesiastical tradition»,² leaving neither a humanistic nor a sceptical inheritance. Even his emphasis on the Scriptures can be traced back to a different lineage from that which found its outlet in Erasmus' philological mastery. Luther's motto *sola scriptura* asserted a freedom from the very authorities that the *Examen Vanitatis* sought to reinstate.

The crossroads of the Reformation forced the heirs of the «aristocratic spirits» of Italian humanism to take sides.³ In the dialogue *De adoratione*, dedicated in 1524 to Pope Clement VII, Pico described Luther as the worst heresiarch of all time.⁴ The year before he had addressed a letter to the Bishop of Chieti, Gian Pietro Carafa (the future Pope Paul IV, as well as the cousin of his wife) in defense of the authenticity of the writings ascribed to Dionysius the Areopagite.⁵ In the same volume, together with a reprint of *De reformatendis moribus oratio*, the Latin dialogues of *Strix sive de ludificatione daemonum* also appeared for the first time – in fact, the *Strix* had been somewhat anticipated by the Inquisition's campaign of 1522-1523 in the Mirandola area.⁶ All these elements perfectly fit the historiographical label of «precocious Counter-Reformation results of the Savonarolan movement».⁷ As early as the second decade of the sixteenth century, Gianfrancesco Pico already thought that loyalty to Catholicism should mean the endorsement

¹ «Veritas divina est etiam domina Papae» (MARTIN LUTHER, *Acta Augustana*. 1518, in IDEM, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 2 Band, Weimar, 1884, p. 18, ll. 2-3).

² D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 7. On Gianfrancesco Pico's *Oratio* as «jene denkwürdige Rede» and on its «avertissements courageux» see, respectively, L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. IV.1, Freiburg, 1956, p. 573, and F. RAPP, *Le rétablissement de la papauté: une victoire imparfaite et coûteuse*, in *Histoire du Christianisme*. VII: *De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, ed. M. Venard, Paris, 1994, pp. 77-142: 141.

³ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*. I, Freiburg, 1977, p. 124 («aristokratische Geister»).

⁴ This unpublished piece can be found only in the codex Vaticanus Latinus 3735: see C. B. SCHMITT, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, cit., p. 225, n° 86. On the polemics against Luther, see L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation*, cit., pp. 166-167.

⁵ An edition of Pico's *Pro asserendis a calumnia libris Dionysii Areopagitae epistola* has recently been published by C. MORESCHINI, *La difesa del Cristianesimo nell'attività letteraria di Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico*, cit., pp. 261-290: 280-290.

⁶ See A. BIONDI, *Introduction*, in GIOVANFRANCESCO PICO, *Strega o delle illusioni del demonio*, cit., pp. 9-41.

⁷ M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Turin, 1997, p. 344.

of one single doctrine. His assumption was in direct conflict with the rise of increasingly less integrated forms of religious membership; nor would Pico have been able to extract the seeds of tolerance from humanist *curiositas*. His passage from σχέψις to *Christiana disciplina* was not a gradual one; pyrrhonism was not a phase in a Christian phenomenology, nor was faith its consequence. Pico's commerce with Sextus remained embryonic, given his mission to proclaim the patrimony of truth revealed through the Scriptures, codified by the Catholic tradition and preserved by the Roman papacy, as existing *before* philosophy as well as *after* its dissolution.

APPENDIX

THIS Appendix catalogs Gianfrancesco Pico's quotations from Sextus Empiricus in facing-text format. By quotations I mean literal renderings, whether distinct citations or long excerpts, as well as loose paraphrases and quotations without acknowledgment. What follows is, however, only an edited version of all of Pico's quotations from Sextus: their variable length and faithfulness leave me no option but to identify discrete units of text, abridging as necessary – namely, whenever a full transcription would not be effective in tracing Pico's assemblage back to Sextus' line. I have adopted the *incipit/explicit* pattern from codicological descriptions in order to highlight Sextus' surfacing and sinking in Pico's arguments; at worst, the reader will be served a portion of text including the extremities, but not the core, of the whole passage.

It is hoped that the philosophical audience for whom this Appendix is intended may find the hundreds of doxographical items uncovered to be of use. Given such a purpose, this Appendix does not uphold strictly philological standards, but focuses on the theoretical issues addressed by the facing texts. Unlike elsewhere in this book, Sextus' texts are given in English translation only; yet, key concepts and phrases are followed by the original Greek enclosed in square brackets (as is any further addition, be that introduced by *scil.* or not). I quote Pico's *Examen Vanitatis* from the *editio princeps* (1520), since it is more reliable than the later Basel edition (1573; reprinted 1969 and 1972). Nonetheless, in order to take advantage of the reliability of the earlier text without disregarding the availability of the later one, references to the corresponding passages in the Basel edition (hereafter B) are incorporated.

The following list includes both sigla and translators of Sextus' works:

PH I-III = *Pyrrhoniae Hypotyposes* I-III (English tr. J. Annas and J. Barnes, Cambridge, 2000).

M I = *Adversus Grammaticos* (English tr. D. Blank, Oxford, 1998).

M II = *Adversus Rhetores* (English tr. R. G. Bury, London-New York, 1949).

M III = *Adversus Geometras* (English tr. R. G. Bury, London-New York, 1949).

M IV = *Adversus Arithmeticos* (English tr. R. G. Bury, London-New York, 1949).

M V = *Adversus Astrologos* (English tr. R. G. Bury, London-New York, 1949).

M VI = *Adversus Musicos* (English tr. D. D. Greaves, Lincoln, NE, 1986).

M VII = *Adversus Logicos* I (English tr. R. Bett, Cambridge, 2005).

M VIII = *Adversus Logicos* II (English tr. R. Bett, Cambridge, 2005).

M IX = *Adversus Physicos* I (English tr. R. G. Bury, London-New York, 1936).

M X = *Adversus Physicos* II (English tr. R. G. Bury, London-New York, 1936).

M XI = *Adversus Ethicos* (English tr. R. Bett, Oxford, 1997).

EV i ii

(7r) Primam quae discipulorum Platonis et auditorum fuerit in qua floruisse maxime Xenocratem constans fama est; secundam quae et media dicta est cui praefuerit Archesilaus auditor Polemonis; tertiam cui et Novae cognomen est factum, cuius princeps Carneades atque Clitomachus; quartae quoque mentio invenitur quae sub Philone floruerit et Charmidae; quintae primordia in Antiochum referunt (B 736)

EV i iii

(8v) Philosophiae igitur alii nullam sectionem fecere, alii bimembrem constituere, alii universam divisere in partes tris, eorum quoque qui unicum tantum genus voluerunt esse, adhuc magna discordia; nam alii illud unum voluerunt esse physicum, alii logicum, alii morale [...] De Heraclito quoque dubitatum physicus ne tantum an moralis etiam philosophus fuerit (B 739)

EV i iii

(8v) qui unico genere fuere contenti, sed id logicum non physicum maluerint: memorantur ii Panthoides, Alexinus, Eubulides, Brysson, Dionysiodorus, Euthydemus; unicum etiam sed morale genus constituisse Socratem, et assiduus ei et amicitia coniunctissimus Xenophon prodidit, et Timon asseruit, in Platonem uterque invectus quod et logicam Socratis et physicam adscripserit facultatem [...] Plato vero princeps fuit philosophiae trifariam constituendae, ut unum eius genus logicum, aliud physicum, tertium morale et esset et haberetur; quem et Xenocrates et Aristoteles et Stoici sunt secuti (B 739-740)

EV i iii

(8v) quanquam tria philosophiae genera sunt constituta, non propterea in partium ordine ulla est communio sensuum, ulla

PH i

(220) one – the oldest – was Plato's; a second was the Middle Academy of Arcesilaus, Polemo's pupil; and the third was the New Academy of Carneades and Clitomachus. Some add a fourth, the Academy of Philo and Charmidas, and some reckon as a fifth the Academy of Antiochus

M vii

(2) some people seem to have supposed that it [*scil.* philosophy] has one part, some two parts, and some three parts; and of those who have posited one part some have posited the physical part, some the ethical part, and some the logical part [...] (7) And in Heraclitus' case as well, there was an issue as to whether he was not only a physical philosopher but also an ethical one

M vii

(8) but Socrates was concerned, at least according to his other companions, with only the ethical part, seeing that Xenophon in *is Memoirs* explicitly says that he rejected the physical part as being beyond us [...] (13) And Panthoides and Alexinus and Eubulides and Bryson, as well as Dionysiodorus and Euthydemus, were inclined toward the logical part [...] (16) Of this group Plato is in effect the founder, since he engaged in discussion on many matters in physics, many in ethics, and not a few in logic. But the most explicit adherents of this division are Xenocrates, the Peripatetics, and the Stoics

M vii

(20) given that philosophy has three parts [...] (22) The Stoics, too, say that logical matters lead, that ethical matters take

dogmatum reperta consensio; nam alii a logica facultate ut Stoici, et alii putarunt incipiendum a morali, nonnulli Socratem secuti, plerique a physico genere ut antiquiori (B 740)

EV i iv

(9v) Scepticam vero sectam nonnulli Pyrrhonium Aenesidemum secuti viam esse putabant ad Heracliteam, quoniam sensisset Heraclitus et eidem subiecto inesse contraria et videri, hoc autem ultimum etiam a Scepticis admitti. Contra stetit Sextus et ipse Pyrrhonius afferens contraria circa idem videri, non esse dogma Scepticorum, sed negotium potius, non modo ipsis sed omnibus ferme philosophis commune [...] Verum quoniam Heraclitus multa profert dogmata eis contradicunt dubitabundi tanquam arroganter aut negata aut confirmata, sicuti et caeteris qui quicquam asserendi curam susceperere (B 742)

EV i iv

(9v) Cyrenaicos alii volebant Scepticis adscribi, quoniam et ipsi naturales duntaxat affectiones comperendi putarent; resistunt Ephectici, voluptatem carnis et mollitiem quam finem censebant Cyrenai reiiciendo et amplexando quam ipsi vocant ἀταραξίαν, latine in perturbationem si licet interpretemur, ad quam suspensione iudicii deveniri putabant (B 742)

EV i iv

(9v) Praeter haec alii Platonem inter dogmaticos reponunt, alii dubitabundum censent fuisse, alii partim quidem inter eos, partim etiam inter illos reponendum arbitrantur, sicuti Permedotus et Aenesidemus. Ii causam hanc sui sensus afferunt, quod in Gymnasticis dialogis, ubi

second place, and that physical matters come last in order

PH i

(210) But Aenesidemus and his followers used to say that the Sceptical persuasion is a path to the philosophy of Heraclitus, because the idea that contraries appear to hold of the same thing leads to the idea that contraries actually do hold of the same thing [...] Against this we say that the idea that contraries appear to hold of the same thing is not a belief [δόγμα] of the Sceptics but a fact [πράγμα] which makes an impression not only on Sceptics but on other philosophers too – and indeed on everyone [...] (212) For Sceptics decry all the beliefs advanced by Heraclitus as rash assertions: they oppose the conflagration, they oppose the idea that contraries hold of the same thing, and in the case of every Heraclitean belief they disparage its dogmatic rashness

PH i

(215) Some say that Cyrenaic persuasion is the same as Scepticism, since it too says that we only apprehend feelings [πάθη]. But it differs from Scepticism since it states that the aim is pleasure [ἡδονή] and a smooth motion of the flesh [ἡ λεία τῆς σαρκὸς κίνησις], while we say that it is tranquillity [ἀταραξία], which is contrary to the aim they propose

PH i

(221) As for Plato, some have said that he is dogmatic, others aporetic, others partly aporetic and partly dogmatic (for in the gymnastic works, where Socrates is introduced either as playing [παίζων] with people or as contesting with sophists, they say that his distinctive character

maxime Socrates introducitur adversus sophistas aut ludens aut luctans, ambiguum videatur sermonis genus invehere, ubi vero quicquam affert serio et pensiculate, vel in persona Socratis, vel Timei, puta de idaeis, de providentia, vel de virtutibus et vitiis diligendis vitandisque, tum dogmata proferat, a quibus dissentit Sextus ipse Pyrrhonius, nullo pacto dubitabundis Platonem adscribi volens (B 742-743)

EV I iv

(9v) Idem et Phliasius Timon de Xenophane scribens perhibetur sensisse (B 743)

EV I iv

(10r) secundae Academiae, quae et media dicitur, princeps Archesilaus dissensit a primae principibus, et haesit Pyrrhoniis adeo ut quasi eorum consecaneus habitus sit (B 743)

EV I v

(11r) Vidimus item sectas omnes ad tria reductas genera philosophorum, qui docerent et se scire affirmarent, qui docerent se scire quod nihil sciri posset, qui dubitarent (B 747)

EV I vi

(11v) sunt qui partes eius [*scil.* grammaticae] faciant tres, alii plures. Dionysius sex. Tauriscus criticae artis cui et supposit grammaticam tres quoque partes adnotavit, sed qui tres grammaticae partes fecere, eas nominavere artificialem, historicam, propriam [...] (12r) Historicam etiam partem nonnulli condemnant et censent instabilem (B 749)

is gymnastic and aporetic; but that he is dogmatic where he makes assertions seriously [*σπουδάζων*] through Socrates or Timaeus or someone similar) [...] (222) Here, in an outline, we say, in opposition to Menodotus [*κατὰ τοὺς περὶ Μηνόδοτον ed. κατὰ περμῆδοτον mss.*] and Aenesidemus (who were the main proponents of this position), that when Plato makes assertions about Forms or about the existence of Providence or about a virtuous life being preferable to a life of vice, then if he assents to these things as being really so, he is holding beliefs

PH I

(223) Timon makes this clear in what he says about Xenophanes

PH I

(232) Arcesilaus, who we said was champion and founder of the Middle Academy, certainly seems to me to have something in common with what the Pyrrhonists say – indeed, his persuasion [*ἀγωγή*] and ours are virtually the same

PH I

(1) When people are investigating any subject, the likely result is either a discovery [*εὑρεσις*], or a denial of discovery [*ἀρνησις εὐρέσεως*] and a confession of inapprehensibility [*ἀκαταληψίας ὁμολογία*], or else a continuation of the investigation [*ἐπιμονή ζητήσεως*]

M I

(248) Certainly Tauriscus the pupil of Crates, who like the other ‘critics’ subordinated grammar to criticism, says that the parts of criticism are the rational, the empirical, and the historical [...] (249) the historical part is about the pre-existing unordered raw material

EV I vi

(12r) Alii scientiam ut Stoici, alii non scientiam sed artem dixerunt esse ut Xenocrates, scientiae abusus nomine, vice artis, more antiquo, ii [scil. Stoici] scientiam bene dicendi (B 749)

EV I vi

(12r) Aristoteles sermonum artem definiuit (B 749)

EV I vi

(12r) certe et Platonis aliqui sectatores et praecipue Clytomachus atque Charmidas et Critolaus Peripateticus malam artem verius quam artem dixerunt esse rhetoricam (B 749)

EV I vi

(12r) universam vero non secus abiecere Empirici medici, ac ipsi logici et dogmatici philosophi accersiverint, assensere autem Empiricis Sceptici, quatenus eam non probaverunt et in dogmaticos et logicos invexerunt acerrime. Ac videtur Scepticis assentiri Democritus dum suo in opere quod *Canones* vocatur logice demonstratricique facultati acriter contraxit (B 750)

EV I viii

(12v) quique deos nihil aliud fuisse quam homines egregios, uti Euhemerus arbitratus est. Prodicus autem Cius solem, lunam, fontes, flumina et quaecunque mortalibus usui essent deorum habita loco dicit, quemadmodum Aegyptii Nilum propter fertilitatem regionis [...] (13r) Certe Aristoteles duobus ex locis deorum notionem hominibus inditam existimavit, hoc est, ex iis quae humanis accidunt animis, et iis quae in sublimi fiunt, quibus factum est nomen meteorologica (B 752)

M II

(6) the Stoic philosophers asserted that rhetoric is «the science of good speech»; though Xenocrates took the word 'science' in one sense – i.e. in the old way, as a synonym for 'art'

M II

(8) In the first of his books on *The Art of Rhetoric* Aristotle describes rhetoric more simply as «the art of speech»

M II

(12) And in fact Critolaus the Peripatetic, and Plato long before him, in consideration of this, condemned rhetoric as being a base artifice [κακοτεχνία] rather than an art

M VIII

(327) if indeed the dogmatic philosophers and the rationalist doctors posit it, while the Empiricists do away with it, and perhaps also Democritus (for he spoke strongly against it in his *Rules*)

M IX

(17) And Euhemerus, nick-named 'the Atheist', says «When the life of mankind was without order, those who so far excelled the rest [...] invented for themselves a kind of superhuman and divine authority, and in consequence were by the populace accounted Gods». And Prodicus of Ceos says «The ancients accounted as Gods the sun and moon and rivers and springs and in general all the things that are of benefit for our life, because of the benefit derived from them, even as the Egyptians deify the Nile» [...] (20) And Aristotle said that the conception of Gods arose amongst mankind

from two originating causes, namely from events which concern the soul and from celestial phenomena

EV I ix

(13v) nam Sceptici ita de principio sentiebant, ut de religione et legibus, quibus sine doctrina atque ut ipsi dicebant ἀδοξάστως acquiescebant [...] iique [scil. Sceptici] potius quam Academici existimabant contrariarum rationum paria esse momenta (B 754)

EV I x

(14v) et qui συνεκτικὴν admittant quidem, sed et concausam velint, et alias quoque, quae si cooperariae dicantur a quopiam, is a graeco verbo συνεργά non exciderit (B 757)

EV I x

(15r) Heraclides Ponticus et Bithynus Asclepiades posuerunt ἀνάρμους ὄγκους (B 758)

EV I x

(15v) Pherecydes Syrus terram dixit esse principium, Thales primatum aquae dedit (B 759)

EV I x

(15v) Anaximenes autem Milesius aerem putavit esse principium [...] cui et annumeratur a quibusdam Diogenes Apolloniates et Idaeus Imereus, ac ut a nonnullis memoriae proditum est, eis etiam adscribitur Archelaus Atheniensis magister Socratis (B 759)

EV I x

(15v) Nec defuere qui scripserint opinioni huic accessisse Heraclitum, nullumque aliud principium praeter aereum adscivisse, eum tamen fama constantior vulgavit sicuti et Metapontinus quoque Hippasus voluit, solum ignem rerum esse principium existimasse (B 759)

PH I

(231) We also differ from the New Academy with regard to what leads to the aim. For those who profess to belong to the Academy make use of the plausible in their lives, while we follow laws and customs and natural feelings, and so live without holding opinions [ἀδοξάστως]

PH III

(15) Of these causes, the majority hold that some are comprehensive [συνεκτικά], some co-operative [συναίτια], and some auxiliary [συνεργά]

PH III

(32) Heraclides of Pontus and Asclepiades of Bithynia seamless masses [ἀνάρμους ὄγκοι]

PH III

(30) Pherecydes of Syros said that the principle of everything was earth, Thales of Miletus said water

M IX

(360) Anaximenes and Idaeus of Himera and Diogenes of Apollonia and Archelaus of Athens (Socrates' teacher) and (according to some) Heracleitus, air

M IX

(360) and Hippasus of Metapontum and (according to some) Heracleitus, fire

EV I x

(15v) In tertio itaque libro Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων Sextus ita scribit Φερεκύδης μὲν γὰρ ὁ Σύριος γῆν εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν (B 760)

EV I x

(15v) idemque in nono libro πρὸς φυσικοῦς [...] hisce verbis usus est Φερεκύδης μὲν ὁ Σύριος γῆν ἔνεπε [sic] πάντων εἶναι ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον (B 760)

EV I x

(15v) Xenophani quoque terrae opinionem adscripsit Sextus Empiricus, verum adiecit et aquam (B 760)

EV I x

(16r) Anaximander Thaletis auditor unum et ipse principium commentus est, sed infinitum eum maluit quam finitum (B 760)

EV I x

(16r) Rheginus autem Hippius et aquam et ignem miscuit. Oenopiades Chius, ignem et aerem. Parmenides ignem et terram. Onomacritus in *Orphicis* tria connexuit, ignem, aquam et terram [...] Diodorus qui cognominatur Cronus minima eaque indivisilia corpuscula commentus est (B 760)

EV I x

(16r) ne altius a Moscho phenicio viro opiniones repetam antiquiores, quando eas duxisse ab illo originem Possidonius voluit, quem existimo eum fuisse cuius meminit Iamblichus in primo *de secta Pythagorica*. Sed Mochi non Moschi facit mentionem (B 760)

EV I xiii

(22r) Mesenius Dicaearchus hominem se videre dixit, animam prorsus abnuat, nullamque prorsus esse visum illi (B 775)

PH III

(30) Pherecydes of Syros said that the principle of everything was earth [Φερεκύδης μὲν γὰρ ὁ Σύριος γῆν εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν]

M IX

(360) Pherecydes of Syros said that the principle and element of all things is earth [Φερεκύδης μὲν ὁ Σύριος γῆν ἔλεξε πάντων εἶναι ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον]

PH III

(30) Xenophanes of Colophon earth and water

PH III

(30) Anaximander (his [scil. Thales'] pupil) the infinite

PH III

(30) Oenopides of Chios fire and air, Hippo of Rhegium fire and water, Onomacritus (in the *Orphic* verses) fire and water and earth [...] (32) Diodorus (surnamed Cronos) minimal and partless bodies

M IX

(363) unless one should regard this opinion as more ancient and – as the Stoic Poseidonius asserted – derived from a certain Phoenician called Mochus

PH II

(31) some have said that there are no souls (e.g. Dicaearchus of Messene)

EV I xiv

(24v) sine ulla dubitatione Sextus Pyrrhonius scribit nullam esse animam a Dicaearcho existimatum (B 782)

EV I xviii

(33v) Xenocrates nullo pacto plurali utendum numero censuit sed singulari, hunc in modum, «quodcunque est, aut bonum est aut malum, aut neque bonum, neque malum»; et cum alii demonstratione firmare divisionem minime curarent, solus id tentavit (B 806)

EV I xviii

(33v) Nam bonum definiebant Stoici utilitatem vel ab utilitate non differens; utilitatem autem virtutem vocabant, non differens autem ab utilitate, virtute praeditum hominem (B 806-807)

EV I xviii

(33v) Atque ita secundus gradus primum comprahendebat et tertius ambibat utrunque. Alii vero dixere bonum esse quod per sese eligendum esset. Alii maluerunt finiri bonum id esse quod conducere habendae foelicitati. Alii quod ipsam perficeret foelicitatem, quam Stoici finierunt εὐροῶν βίου (B 807)

EV I xviii

(34r) Sanitatem igitur alii in bonis ducendam rentur, alii minime; et eorum qui boni eam natura donant, alii maximum bonum dicunt esse illam, alii minime [...] mox et Herophilus sapientiam, insusceptilem et incertam artem, et vires imbelles, et divitias inutiles, et vanam rationem existimavit, absente sanitate (B 807)

PH II

(31) some have said that there are no souls (e.g. Dicaearchus of Messene)

M XI

(4) Xenocrates, however, somewhat unusually compared with the others, and using the singular forms, said «all that exists either is good or is bad or neither is good nor is bad». (5) And while the rest of the philosophers accepted such a division without proof, he thought it proper also to include a proof

M XI

(22) the Stoics [...] define the good [τὸ ἀγαθόν] in this way: «Good is benefit [ὠφέλεια] or not other than benefit», by 'benefit' meaning virtue [ἀρετή] and excellent action [σπουδαία πράξις], and by 'not other than benefit' the excellent human being and the friend

M XI

(30) But the Stoics maintain that, in the case of the term 'good', the second signification contains the first, and the third contains the first two. There have also been those who say that good is that which is to be chosen for its own sake. And others hold the following «Good is that which contributes to happiness [εὐδαιμονία]», while others say «that which is capable of making happiness complete». And happiness, as Zeno and Cleanthes and Chrysippus defined it, is a good flow of life [εὐροῶν βίον]

M XI

(48) Some, then, think that health is a good, others that it is not a good; and of those who suppose it to be good, some have said that this is the greatest good, some that it is not the greatest good [...] (50) And Herophilus in his *Regimen* says that wisdom [σοφία] cannot manifest itself and skill [τέχνη] is non-evident and

strength [ἰσχύς] cannot compete and wealth [πλοῦτος] is useless and reason [λόγος] is powerless if health is missing

EV I xviii

(34r) Crantor vero primas tradidit virtuti fortitudinis, cui proximam fecit sanitatem (B 807)

M xi

(59) Crantor placed health in the second position

EV I xviii

(34r) et in primo ordine indifferentium quae illi προηγμένα vocant collocandam. Morbum autem iis quae ἀποπροηγμένα dicunt connumerandum censent. Ariston vero Chius contradixit aperte, nec inter ea quae προηγμένα solent nuncupari putavit sanitatem esse reponendam (B 807-808)

M xi

(63) And among the preferred [προηγμένα] belong health and strength and beauty, wealth and glory and similar things, while among the dispreferred [ἀποπροηγμένα] are disease and poverty and pain and things resembling them. (64) This is the Stoics' position; but Aristo of Chios said that health, and everything like it, is *not* a preferred indifferent [ἀδιάφορον]

EV I xviii

(34r) voluptatem vero quam multi bonum censent, alii non parum multi, ut superiori capite diximus, malum eam non bonum esse voluerunt; et Cleanthes illam nec putavit a natura proficisci, neque ullam habere in vita dignitatem; Archedemus a natura quidem proficisci non abnuit, dignitatem nihilominus annuit non habere; Panaetius quandam existimavit esse naturalem voluptatem, non tamen omnem. Nec defuere inter Cynicos qui voluptatem malum putarint (B 808)

M xi

(73) For example, Epicurus says that pleasure is a good thing, whereas the person who said 'I would rather be mad than feel pleasure' takes it as a bad thing, and the Stoics say it is an indifferent thing and not preferred – Cleanthes saying that it neither is natural nor has value in life, just as a cosmetic is not natural; Archedemus that it is natural like the hairs in the armpit, but does not have value; and Panaetius that some of it is natural and some of it contrary to nature. (74) Accordingly, if everything which seems good to someone is good absolutely, then since pleasure seems good to Epicurus, bad to one of the Cynics

EV II i

(38r) et hoc veritatis appellatur iudicatorium, quod et trifariam accipitur, communiter, proprie, magisque proprie. Primo modo res quaelibet qua utimur ad quicquam depraehendendum, iudicatorii nomen accepit, uti visio, auditio, caeteri sensus naturales [...] sic et in ponderibus examinandis tria haec videntur conve-

M vii

(31) The other one (I mean the one to do with reality, about which we are currently inquiring) seems to be spoken of in three ways, generally and specifically and most specifically. Generally, it is every measure of apprehension [πᾶν μέτρον κατὰλήψεως], and in this signification even the natural criteria, such as sight,

nire. Adest enim artifex, qui metiendo ponderi vacat et bilancem tenet. Adest et statera ipsa sive bilanx per quam pondus libratur. Adest et positus quidam staterae ipsius, et habitus, secundum quem aut huc aut illuc vergit. Homo igitur componitur ei qui pondus librat, ab eo enim sit iudicium. Mens et sensus staterae comparantur, per quam fiunt iudicia. Phantasiae vero iactus et habitudo quaedam, positioni et habitudini staterae coaptatur, secundum quam persuaderi solet homini ut quicquam diiudicet (B 818-819)

EV II iii

(40v) Colophonius Xenophanes veritatis iudicarium sublatum iri voluit, propterea quod nulli hominum notum esse verum existimavit [...] Ita inquit hunc in mundum perinde ac in magnam domum multa descendit philosophorum turba, veritatem quaesitura (B 825)

EV II iv

(41r) Sequitur Xeniadis opinio cuius et meminit Democritus. Ea persuadere caeteris voluit, sibi aut persuaserit nescio, omnia falsa esse, et quamlibet phantasiam et quamlibet fallere opinionem; et ex eo quod non est, omne quod est fieri putavit, et in eo itidem quod non est desinere atque corrumpi [...] Anacharsis autem Scythia, uniuscuiusque artis iudicatricem sustulit compraeensionem, valde subiratus Graecis, quod eam reliquissent [...] Fieri autem quo pacto potest, ut idem sit qui iudicat et qui iudicetur? et cui fides et habeatur simul et non habeatur? quare confici putavit, qui ex arte iudicet reperiri neminem, ex quo tolli iudicarium plane putavit (B 826-827)

EV II v

(41r) Protagoram Abderitem sophistam magis quam philosophum, cuius et apud

hearing, and taste, qualify for this label [...] (36) In just the same way, in philosophy, too, we need the three aforementioned criteria for distinguishing true and false things, (37) and the human being, 'by whom' the judgment occurs, is like the weigher or carpenter; sense-perception and thought, 'through which' the judgment occurs, are like the scales and ruler; and the impact of the appearance, in virtue of which the human being undertakes to judge, is like the state of the aforementioned tools

M VII

(49) Of these Xenophanes occupied this position, according to some, in saying that everything is inapprehensible [πάντα ἀκατάληπτα], when he writes «And as for what is clear, no man has seen it, nor will there be anyone... » [...] (52) And so, too, into this universe, as into a large house, a crowd of philosophers has passed on the search for the truth

M VII

(53) But Xeniadis of Corinth, whom Democritus mentions, says that everything is false, and that every appearance [φαντασία] and opinion [δόξα] lies, and that all that comes to be comes to be out of what is not, and all that perishes perishes into what is not [...] (55) And Anacharsis the Scythian, they say, does away with the apprehension [καταλήψεις] that is capable of judging every skill, and strenuously criticizes the Greeks for holding on to it [...] (58) But it is not possible for the same thing to be both judging and judged, trustworthy and untrustworthy; therefore there is no one who judges skillfully. For this reason there is not a criterion either

M VII

(60) Some people have also included Protagoras of Abdera in the chorus of phi-

Platonem multa mentio, et eius nomine inscriptus dialogus, inter eos philosophos qui iudicorium veritatis sublatum iri voverunt, scriptores prisci collocarunt [...] Contraria quoque sententia suam confirmabat, si enim dicebat id abnegaveris, tum confirmabitur, quia tu qui (41v) id negas homo es (B 827)

EV II v

(41v) Quoniam [Protagoras] affirmabat insanum hominem fidum esse iudicem eorum quae in insania fierent, et dormientem eorum quae in somnis, et infantem quae in infantia, et senem quae in senectute contingerent [...] (42r) quo fiebat ut iudicorium firmum et constans haberi nequiret, cum dispositio qua fertur iudicium variasset (B 828-829)

EV II v

(42r) [Protagoras] existimavit enim materiam fluxilem esse, qua semper dilabente, accessio fieret loco eorum quae defluxe-re, sensusque ipsos suo proprioque ornatu transmutari, et alios prope fieri voluit, et propter aetatum varietatem et propter corporum dispositiones [...] et vigilantium et dormientium, uti diximus, varia oriri iudicia, et ea tamen vera decernebat (B 829)

EV II v

(42r) Similia vero Protagorae habebantur antiquitus et Euthydemii et Dionysiodori placita, ut quidam putant, ego non puto, ut paulo post aperiam. Existimabant illi et ens et verum inter ea quae sunt ad aliquid reponi, ut scribit Sextus (B 829)

EV II vi

(42r) hic ipse Gorgias iis qui iudicorium sustulerunt veritatis adnumeratur. Is autem secus ac Protagoras eam in rem progressus est, in libro enim cui nomen

losophers who do away with the criterion [...] (61) And the opposing argument appears to testify in favor of this. For if someone says to you that the human being is not the criterion of all things, he will confirm that the human being is the criterion of all things. For the very person saying this is a human being

M VII

(61) the insane person is a reliable criterion of the things that appear in insanity, and the sleeping person of the things that strike us in sleep, the child of the things that strike us in childhood, and the old person of the things that strike us in old age [...] (63) So, since nothing is apprehended independently of circumstances, we have to trust each person about the things that are grasped in his own circumstances

PH I

(217) He [*scil.* Protagoras] says that matter is in a state of flux, and that as it flows additions continually replace the effluxes; and that our senses are rearranged and altered depending on age and on the other constitutions of the body [...] (219) and according to whether we are sleeping or waking, and in virtue of each sort of condition, the same account holds

M VII

(64) Euthydemus and Dionysodorus are also said to have been like this; for they too assign what is so, and what is true, to the things in relation to something [πρός τι]

M VII

(65) Gorgias of Leontini belonged to the same troop as those who did away with the criterion, but not by way of the same approach as Protagoras. For in the work

fecit *De eo quod non est*, sive *De natura*, tria praestituit capita quibus immoratus suum confirmare placitum satagit [...] (42v) *lis ipsis confici volebat utrunque esse non posse simul et aeternum scilicet et genitum, tolli enim haec invicem Gorgias autumabat; nam et si aeternum est, inquit, ens genitum non est, et si genitum est, non est aeternum* (B 830-831)

EV II vi

(42v) *si est ens, vel unum est, vel multa; neque unum autem, neque multa, ut ostendetur; igitur non est ens. Si enim unum est, vel quantum, vel continuum, (43r) vel magnitudo, vel corpus est; quod nam vero illorum aliquod esse ponatur, unum non erit [...] Itaque quod neque ens est, neque non ens est, ex iis quae diximus manifestum fieri putavit. Quod autem utrunque etiam non sit, collectu facile est* (B 831-832)

EV II vi

(43r) *Subiecit [Gorgias] autem concessio ut ens sit et habeatur, non esse id propterea excogitabile homini. Si enim, inquit, intellecta non sunt entia, ens non intelligitur, et quidem (ut ipse putavit) ratione duce. Si enim, inquit, intellectis accidit esse alba, et albis accidit intelligi, sic si intellectis acciderit non esse entia, necessario accidet entibus non intelligi [...] (43v) iis ad hunc modum apud Gorgiam disputatis conficiebatur nullum esse iudicatorium, utpote qui et entia tolleret, et eorum etiamsi essent cognitionem sublatam iri volebat, quae et si relinquerentur alteri tamen significari eam posse negabat* (B 832-833)

EV II vi

(43v) *Sed et alii fuere qui veritatis iudicatorium sustulerunt, quorum etsi varia,*

entitled On What Is Not or On Nature he sets up three main points one after the other [...] (72) In the same way, neither is it the combination, both eternal and generated. For these are destructive of one another, and if what is is eternal, it has not been generated, and if it has been generated, it is not eternal

M VII

(73) *if it is, it is either one or many. But it is neither one nor many, as will be shown; therefore there is not what is. For if it is one, it is either of a certain quantity or continuous or a magnitude or a body. But whichever of these it is, it is not one [...] (74) Now, it is evident from these points that neither is there what is nor is there what is not; (75) and that there is not both (what is and what is not) either, is easily argued*

M VII

(77) *Next it has to be shown that even if there is something, this is unknowable [ἄγνωστος] and inconceivable [ἀνεπινόητος] by a human being. For, says Gorgias, if things that are thought are not beings, what is is not thought. And reasonably so. For just as, if things that are thought had as an attribute that they are white, white things would also have as an attribute that they are thought, so if things that are thought have as an attribute that they are not beings, then necessarily beings will have as an attribute that they are not thought [...] (87) Such, then, are the impasses created by Gorgias, and as far as they are concerned the criterion of truth is gone. For nothing could be a criterion of what neither is nor can be known nor is of a nature to be indicated to someone else*

M VII

(88) *There have been no small number, as I said before, who have said that*

ad eundem tamen finem sententia tendebat. Aiebat Metrodorus homines nihil scire, neque etiam hoc ipsum scire quod nihil scirent [...] Porro apud Anaxarchum et Monimum de iudicatorio talis lata sententia fuerat, ut entia compararentur umbratilibus lineamentis, et eos qui exciperent, iis qui in insaniam et somnos inciderent (B 833)

EV II vii

(43v) Primi qui a Thalete physici fluxere, iudicatorii considerationem attulere in medium, et sensum quidem ut plerisque in rebus fallacem prorsus abiicientes rationem veritatis quae in rebus est, iudicem constituerunt [...] a qua ratione minime Asclepiades medicus abhorruit, quin et ea quodammodo videtur usus, in primo de vini propinatione, si enim pallida, inquit, et nigra miscuerimus vina, impotens erit sensus ad internoscendum simplex ne color fuerit qui visui subiicitur an minime. Quare Anaxagoras veritatis iudicarium in sola ratione constituit (B 833-834)

EV II viii

(44r) Parmenides autem quamquam Xenophanis socius, cui videri tantum et opinari placet, non autem certo cognosci, opinabilem noticiam coniecturalemque abiiciens, et immobilem et certam et scientem asciscendam autumavit; qua de re in libro quem inscribit περὶ φύσεως multis cecinit versibus (B 834)

EV II viii

(44r) Ab equis in altum se ferri, videlicet more poetico. Id autem est dictu ab irrationali impetu et appetitu [...] quo et subtilituli ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ (B 834)

Metrodorus and Anaxarchus and also Monimus did away with the criterion: Metrodorus because he said «We know nothing; we do not even know this very fact, that we know nothing», and Anaxarchus and Monimus because they likened the things that are to stage-painting [σκηνογραφία] and supposed them to be similar to the things that strike us while asleep or insane

M vii

(89) But it is the physicists, from Thales on, who are thought to have first introduced the inquiry into the criterion. For having condemned sense-perception in many cases as unreliable, they established reason as judge of the truth in the things that there are [...] (91) Asclepiades, too, is found using this argument, in effect, in the first book of his *On Wine Dosage*, where he touches upon white and red: he says «For when these are mixed, sense-perception is unable to distinguish whether the underlying thing is one single color or not». So Anaxagoras said that reason in general is the criterion

M vii

(111) But his [*scil.* Xenophanes'] associate Parmenides condemned opinion-based reasoning [δοξαστός λόγος] – I mean the kind that contains weak suppositions – and proposed the knowledgeable, that is, the error-free, kind as the criterion [τὸ ἐπιστημονικὸν κριτήριον], departing even from trust in the senses. At any rate, at the beginning of *On Nature* he writes in this way

M vii

(112) In these words Parmenides is saying that the 'mares' that carry him are the non-rational impulses and desires of the soul [...] (114) «both the stable heart of persuasive Truth» [ἤμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ]

EV II ix

(44^r) Pythagorici vero ratione sola minime contenti in veritate diiudicanda, numeros et similitudines accersiverunt. Existimavit Philolaus eum qui speculari vellet universi naturam, habere illum ad eam ipsam naturam quandam quasi cognatam oportere, quoniam simili simile cognosceretur [...] nec amorem praeterquam amore posse deprehendi existimavit (B 835)

EV II ix

(44^r) Possidonius quoque Platonis *Timaeum* exponens [...] Erat autem apud Pythagoricos principium universae constitutionis ipse numerus, quare universorum iudex ratio, non esse videbatur iure meritoque imparticeps putanda, huiusce numerariae ut sic dixerim potestatis (B 835)

EV II x

(44^v) sed eius [scil. Empedoclis] expositores sex constituisse illum veritatis iudicatoria putavere: nam praeter duo efficientia rerum principia, amorem atque discordiam [...] A qua nec Democritus nec Plato abhorruerunt, quanquam dissimilibus moti argumentis (B 836)

EV II x

(44^v) Fuere et qui Empedoclem dicerent voluisse veritatis iudicarium soli rationi duntaxat acceptum debere referri, et nullo pacto sensibus dandum [...] qua etiam in re sensum abdicat a perceptione veritatis, idque multis pulchrisque carminibus (B 836)

EV II xi

(44^v) Nec Heraclitus dissensit ab iis quod rettulimus, nam iudicium veritatis in mentem reduxit [...] (45^r) qua etiam sententia usus Euripides (B 837)

M VII

(92) But the Pythagoreans said it was reason, but not in general; rather, it is the reason that develops from the sciences [τὰ μαθήματα]. For example, Philolaus said that «Since it is capable of reflecting on the nature of the whole, it has a certain affinity with this, since like is naturally apprehended by like» [...] «love by love, and strife by dire strife»

M VII

(93) as Posidonius says in expounding Plato's *Timaeus* [...] And this means that reason, the judge of all things, could also be called number [ἀριθμός], since it is not without a share in its power. (94) And in pointing this out the Pythagoreans are sometimes in the habit of saying «everything is like number»

M VII

(115) But Empedocles of Acragas, according to those who seem to interpret him more simply, delivers six criteria of truth. For having established two active principles of the universe, Love and Strife [φιλία καὶ νεῖκος] [...] (116) Democritus seems to have contributed support for this opinion, while Plato too seems to have touched on it

M VII

(122) But there have been others saying that according to Empedocles the criterion of truth is not the senses but correct reason [ὁρθὸς λόγος] [...] (123) On the fact that the judgment of what is true does not belong in the senses he speaks thus

M VII

(126) [Heraclitus] posits reason as the criterion [...] (128) The same thing has also been said by Euripides

EV II xi

(45r) Democrito vero non displicuit similitudinem in causa esse ut veritas diiudicetur, quoniam et in rebus animatis, et etiam in iis quae sunt inanima, quandam ad ea quae similis generis sunt congregationem, suapte sponte facilem animadvertit. Sic etenim videre est (inquit) grues ad gruum, columbos ad columborum greges pervolitare, sic et lentescere ad lentis alios coccos congeri, et ordeis grana ordeaceis tumulis congregari (B 838)

EV II xi

(45r) Verum quae sensibus apparent haec abstulit [Democritus] ut incerta, utpote quae vere non putavit comprehendi, reliquit autem tamquam probabilia opinabiliaque [...] In libro vero *de Idaeis* non omni ex parte consona prioribus protulit (B 838)

EV II xi

(45r) Sed in libro qui *Canones* dicitur, duas posuit cognitiones, sensuum et mentis [...] sententiae duae sunt species, altera quidem legitima, altera vero tenebrosa, et tenebrosae quidem haec omnia: visio, auditio, odoratio, gustatio, tactio; legitimam vero censuit quae ab iis esset ἀποκεκριμένη (B 838)

EV II xii

(45v) Ipsemet Plato in *Timaeo* partitus est res in ea quae intellectibilia sunt et quae sensibilia [...] Porro ad iudicandam claritatem, et quod in ipsa est verum interstinguendum, cooperatur simul ratio cum sensu, huius enim ope suscipiens imaginationem veri, efficit et notionem et scientiam, quare conficitur eam esse captatricem et claritatis et (46r) veritatis (B 839-840)

M VII

(117) Democritus bases his reasoning on both living and non-living things. For animals, he says, congregate with animals of the same kind, such as doves with doves and cranes with cranes, and this also applies to other non-rational animals. And the same applies to non-living things, as can be seen with seeds being sifted and pebbles at the beach. For in the one case, by way of the whirling of the sieve, lentils are arranged separately with lentils, barley with barley, and wheat with wheat

M VII

(135) Democritus sometimes does away with the things that appear to the senses and says that none of these things appear truthfully, but only in the manner of opinion [...] (137) And in *On Ideas* he says «A human being must know by this rule [κάνων] that he is removed from verity»

M VII

(138) But in *Rules* he says that there are two forms of knowledge [γνώσεις], one through the senses and the other through thought [...] (139) He says in so many words: «There are two forms of judgment, one legitimate [γνησίη γνώσις], the other bastard [σκοπίη γνώσις]. And all these are of the bastard kind: sight, hearing, smell, taste, touch. The other one is legitimate and separated [ἀποκεκριμένη] from this»

M VII

(141) Well then, Plato in the *Timaeus*, having divided things into intelligible and perceptible [νοητὰ καὶ αἰσθητὰ] [...] (144) For it is by receiving the appearance through sense-perception that it creates the understanding and the knowledge of what is true, so that it is comprehensive of both plain experience and the truth, which is equivalent to 'apprehensive' [καταληπτικός]

EV II xiii

(46r) Ille [*scil.* Speusippus] quidem cum et intellectiles res habeantur, et sensiles, utrisque suum aptavit, et intellectilibus quidem scientificam (ita dixerim) rationem, sensilibus vero sensum scientificum (ita liceat quod ille ἐπιστημονικὸν dixit appellare) [...] sic et scientificus ipse sensus, a ratione scientifica exercitatus, eam quodammodo concipit, et ad sinceram et minime errabilem cognitionem inducit (B 840-841)

EV II xiii

(46r) Xenocrates vero cum tres imaginatus esset substantias, sensilem, intellectilem, compositam opinabilemque [...] Unde parcas tris ab antiquis putat constitutas, quarum Ἄτροπον intellectilium putavit esse eamque minime vertibilem aut transmutabilem, Κλωθώ vero sensilium, Ἀλχέσιν opinabilem esse rerum existimavit (B 841)

EV II xiv

(46v) Sed primum Archesilai examine-mus placita, quae quatenus ab eius sectoribus produntur, varia videri possunt. Nam aliqui nullum ab eo veritatis iudicatorium definitum voluere. Alii definitum quidem videri volunt, sed ut Stoicis contradicatur (B 841)

EV II xiv

(46v) Utcunque fuerit certe proditur Stoicos putare tria haec iuncta, scientiam, opinionem, et eam quae in eorum termino confinioque collocaretur comprehensionem [...] Sed si omnia censeantur incompraehensibilia, sequetur et secundum Stoicos ut sapiens debeat ab assensu mentem cohibere. Quare sublato Stoicorum iudicatorio, si quisque eorum assentiri voluerit, quoniam omnia incompraehensibilia sunt, neutquam

M VII

(145) But Speusippus (since some objects are perceptible, others intelligible) said that the criterion of intelligible things was knowledgeable reason [ἐπιστημονικός λόγος], while that of perceptible things was knowledgeable sense-perception [ἐπιστημονικὴ αἴσθησις] [...] (146) In the same way, knowledgeable sense-perception, too, naturally gets from reason a share in knowledgeable practice with a view to unerring discernment of the underlying things

M VII

(147) But Xenocrates says that there are three kinds of being [οὐσία]: perceptible, intelligible, and composite and opinable [σύνθετος καὶ δοξαστή] [...] (149) Hence, too, the legendary three Fates: Atropos [Ἄτροπος], the Fate of intelligible things (since she is immutable), Clotho [Κλωθώ], that of perceptible things, and Lachesis [Ἀλχέσις], that of opinable things

M VII

(150) Arcesilaus and his circle did not, as their main goal, define any criterion; those of them who are thought to have defined one delivered this by way of a hostile response against the Stoics

M VII

(151) For the Stoics say that there are three interconnected things: knowledge, opinion, and the one positioned between these, apprehension [...] (155) And if everything is inapprehensible it will follow even according to the Stoics that the wise person suspends judgment. (156) Let us consider it like this: since everything is inapprehensible on account of the unreality of the Stoic criterion, if the wise person assents, the wise person will opine.

compraehensae rei sed incompraehensae assentietur, quare non sciet, sed opinabitur (B 842)

EV II xv

(47r) Sextus Philosophus arbitrabatur instituisse Carneadem non Stoicis tantummodo, sed omnibus qui ante scripserunt se contradicturum, et quodcunque ab illis constitutum veritatis iudicatorium eversurum (B 843)

EV II xv

(47r) ipsumque veritatis quod [Carneades] appellabat iudicatorium, neque in ratione, neque in sensu, neque in phantasia, neque ulla in re alia prorsus inveniri censuit [...] (47v) Sed quoniam evenit uti semper non verax, sed mendax etiam saepenumero inveniatur, utpote qua a rebus a quibus premitur discordet et falsa nunciet, necessario colligit in omni phantasia veritatis iudicatorium non posse relinqui (B 843-844)

EV II xv

(47v) Quaerens postmodum ipse [scil. Carneades] iudicatorium et in agenda vita et in felicitate quaerenda possidentaque [...] et inter haec multas quoque divisiones attulit (B 844)

EV II xv

(47v) Sed quoniam phantasia unica non constituitur speciem, sed instar annulorum qui catenam constituent, cum alius pendet ex alio, propterea secundum posuere iudicatorium persuasilem et inconcusilem phantasiam [...] Quo factum ut medici quidam antiqui, febrientem hominem una re duntaxat cognosci posse noluerunt, uti ex pulsus vehementia vel calore, sed ex concursu multorum, pulsus, calore, rubore, siti, tactus attractione, et reliquis proportionem pari (B 844-845)

For since nothing is apprehensible, if he assents to anything, he will assent to the inapprehensible, but assent to the inapprehensible is opinion

M VII

(159) Carneades positioned himself on the criterion not only against the Stoics but also against everyone before him

M VII

(159) he [scil. Carneades] establishes that nothing is without qualification a criterion of truth – not reason, not sense-perception, not appearance, not anything else that there is [...] (163) But since it does not always exhibit the truth, but often deceives and disagrees with the objects that sent it, like bad messengers, it necessarily follows that one cannot allow every appearance as a criterion of truth

M VII

(166) he too requires some criterion for the conduct of life and for the achievement of happiness [...] (167) It should be pointed out briefly what the difference between these is

M VII

(176) But since an appearance is never monadic – rather, one hangs on another, like a chain – there will be added as a second criterion the appearance that is persuasive as well as not turned away [ἡ πιθανὴ ἄμα καὶ ἀπερίσπαστος φαντασία] [...] (179) And just as some doctors detect the genuine fever patient not from one symptom, such as an excessive pulse or a severe high temperature, but from a cluster, such as a high temperature as well as pulse and soreness to the touch and flushing and thirst and similar things

EV II xv

(47v) Quemadmodum si quis obscuram ingressus domum, funis involucrum speculatus, actutum posset id existimare serpentem et resilire [...] atque ita demum circumagens omnia comperit non esse serpentem (B 845)

EV II xvi

(48r) Exposita Platoniorum diversa de veritatis iudicatorio sententia, Cyrenaiici excipiunt, a Socratis et ipsi (ut volunt) schola profecti [...] quemadmodum qui tenebras diutius perpessus et ictericus est pallido commovetur aspectu ab omnibus quae incidunt, et qui ophthalmiam patitur rubore perfunditur, et qui diducit pupillam tanquam a duabus obiectis rebus commovetur, et qui correptus insania geminos intuetur soles geminasque (ut ille) Thebas inspectat, atque interdum geminis assurgit mensa lucernis (B 846)

EV II xvi

(48r) denique quoad pertinet ad res quae extrinsecus incidunt [...] (48v) cum unusquisque a proprio capiatur affectu (B 846)

EV II xvi

(48v) qui [scil. Cyrenaiici] etiam extendunt et affectus ad bonorum fines et malorum, quorum aliqua suavia, alia aspera decernunt, alia itidem mediam quandam sapere naturam opinantur [...] Omnium itaque rerum affectus ipsos, cum iudicia tum fines esse putaverunt. Vivimus enim, inquiunt, affectus secuti et claritati et complacentiae (ut aiunt) consentientes. Claritati quidem quoad caeteros pertinet affectus, complacentiae quoad unam spectat voluptatem (B 847)

EV II xvii

(48v) Stoici phantasiā captatricem veritatis iudicarium existimarunt (B 847)

M VII

(187) someone observing a coil of rope in an unlit room immediately jumps over it, supposing it to be in fact a snake [...] (188) after thus exploring from all angles the appearance that strikes him, he assents to its being false that the body made apparent to him is a snake

M VII

(190) But now that the Academics' story has been given, from Plato onward, it is perhaps not beside the point also to review the Cyrenaics' position. For these men's school seems to have emerged from the discourse of Socrates [...] (192) For the person with vertigo or with jaundice is activated yellowly by everything, and the person with ophthalmia is reddened, and the person who presses on his eye is activated as if by two things, and the crazy person sees Thebes double and imagines the sun double

M VII

(195) we all go wrong with respect to the externally existing thing [...] (196) each person grasps the effect that is his own

M VII

(199) Similar, too, to what these men say about criteria seems to be what they say about ends [τέλῳ]. For effects [πάθη] on us extend also to ends. For of effects some are pleasant, some are painful, and some are in between [...] (200) Effects on us, then, are criteria and ends of everything that there is; and we live, they say, by following these and by paying attention to plain experience and to satisfaction – plain experience as far as the other effects are concerned, but satisfaction as far as pleasure is concerned

M VII

(227) these men [scil. the Stoics] say that the apprehensive appearance [καταληπτική φαντασία] is the criterion of truth

EV II xvii

(48v) Phantasia apud ipsos [*scil.* Stoicos] non uno accipitur modo, ita enim definiunt: phantasia est τύπωσις ἐν ψυχῇ, id est, informatio sive impressio in anima [...] quare Zenonis verbum τύπωσις non pro informatione coepit [Chrysippus], sed pro eo quod Graeci ἐτεροίωσιν vocant. Nos (si permitteretur per linguae Latinae vindices) sive alteritatem, sive alterationem appellaremus (B 847-848)

EV II xvii

(49r) Caeterum multas visorum differentias excogitarunt Stoici, alia enim visa sive phantasiae persuasibiles, aliae imper-suasibiles dicuntur esse, aliae utrunque, aliae neutrum [...] Neque veras neque falsas arbitrabantur quae generales essent (B 848)

EV II xvii

(49r) nam alias [*scil.* phantasias] voluerunt haberi captatrices comprahensatricesque, alias minime, quales perturbatione quapiam incidere mente captis et nigra bile correptis compertum est, qui etsi veram attrahunt phantasiam, non tamen ex iudicio captatricem, magis autem extrinsecus et casu quopiam occurrentem quare neque illis formantur, neque assensu feruntur (B 848-849)

EV II xvii

(49r) Comprahensatricem vero decreverunt quae a re existenti, et secundum id quod existit indelebilis, et quodam veluti sigillo munita, hanc constituere Stoici veteres iudicatorium veritatis [...] Afferunt Admeti et Menelai pro exemplo fabulas. Cum enim rex ille Thessaliae ratiocinaretur Alcestem uxorem vita functam esse, et quod mortui non reviviscerent, spectaretque quam illi (49v) Hercules attulisset, daemonium existimavit, non Alcestem;

M VII

(227) what appearance is, according to them, and what are its specific differences. (228) Appearance, then, is, according to them, an imprinting in the soul [τύπωσις ἐν ψυχῇ] [...] (230) So he himself [*scil.* Chrysippus] suspected that 'imprinting' was used by Zeno in place of 'alteration' [ἐτεροίωσις], so that the statement is like this: 'appearance is an alteration of the soul'

M VII

(241) it is hard to give an account of appearance, as it figures in Stoicism [...] (242) Of appearances some are persuasive [πιθανὰ φαντασίαι], some unpersuasive [ἀπιθανοὶ φαντασίαι], some at the same time both persuasive and unpersuasive, and some neither persuasive nor unpersuasive [...] (246) Neither true nor false are the generic ones

M VII

(247) Of true appearances, some are apprehensive and some are not. Non-apprehensive ones are those that strike people when they are suffering an effect. For millions of people when delirious or melancholic draw in an appearance that is true, yet not apprehensive, but occurring in this way externally and by chance; hence they often are not confident about it and do not assent to it

M VII

(252) «Such as could not come about from a thing that was not real» they added because the Academics did not suppose, as the Stoics did, that it would be impossible for one that was in all respects indistinguishable to be found [...] (256) For Admetus figured that Alcestis was dead and that a dead person does not rise up, but certain spirits do sometimes wander around. And Menelaus observed that he had left Helen under guard on

et Menelaus cum in navi reliquisset Helenae spectrum, eamque invenisset in Pharo apud Proteum, non uxorem sed eius autumavit simulachrum fictum a daemone (B 849)

EV II xviii

(49v) Aristoteles vero et sectatorum plurimi duplex veritatis iudicatorium constitutere sensum rerum sensilium, intellectum mentemve intellectilium; commune autem quiddam utrisque Theophrastus imaginatur τὸ ἐναργές, quod clarum nos lucidumque possumus appellare [...] Quibus omnibus satis colligi potest cognitionis rerum iudicatoria, sensum et mentem a Peripateticis constitui, et sensum quidem sese habere organi sive instrumenti vice, intellectum vero instar artificis eo uti. Ac veluti nos sine statera nequiremus gravium rerum et levium perpensionem facere, neque sine amussi perpendiculove recti et obliqui (50r) differentiam capere, ita mens absque intellectu minime potestatis esset rerum ipsarum sententiam ferre (B 849-850)

EV II xix

(50r) Ei ipsi Epicuro sequenti sensum, placuit iudicium phantasiae, quam opiniononi iunctam putavit et appellavit claritatem et omnino veram existimavit, ut quae primos affectus, hoc est voluptatem et laborem ostenderet. Illam a suavis delectabilibusque, dolorem a tristibus afflictricibusque et oriri et expromi rebus existimabat (B 850)

EV II xix

(50r) Opiniones autem phantasiis iunctas cognatasque, cum veras itidem, tum fal-

the ship, and that it was not unlikely that the one found on Pharos was not Helen, but some phantom or spirit

M VII

(216) But Aristotle and Theophrastus and in general the Peripatetics (217) also allow the criterion to be twofold (the nature of things being, at the highest level, twofold, since, as I said before, some things are perceptible, others intelligible): sense-perception for perceptible things, intelligence for intelligible things, (218) and common to both, as Theophrastus said, what is plain [τὸ ἐναργές] [...] (226) It appears, then, from what has been said, that the primary criteria of the knowledge of things are sense-perception and intellect, one having the status of a tool [ὄργανον], the other that of a craftsman [τεχνίτης]. For just as we cannot perform a test of heavy and light things without a pair of scales, nor grasp the difference between straight and crooked things without a ruler, so too intellect does not have a nature that allows it to scrutinize things without sense-perception

M VII

(203) Epicurus says that there are two objects that are connected with one another – appearance and opinion – and that of these appearance, which he also calls plain experience [ἐνάργεια], is in every case true. For just as the primary effects on us – that is, pleasure and pain – are produced from certain things liable to bring them about, and in accordance with the very things that are liable to bring them about (namely, pleasure from pleasant things and pain from painful things)

M VII

(211) Of opinions, then, according to Epicurus, some are true and some are false.

sas existimavit veras, quae testes essent claritatis et alias in contrarium testes non haberent [...] amicum adventare quempiam, tale sit quale ipse opinione perceptum est (B 851)

EV II xx

(50r) triplici via et modo [Sceptici] procedunt (50v) existimantes iudicatorium omne ab aliquo esse, et per aliquam rem, ac etiam secundum aliquam fieri [...] Primum omnium a quo iudicatorium ipsum manat [...] hoc est hominem [...] Iudicatorium aliud quod appellant per quod, hoc est sensum eius et mentem [...] id cui factum est nomen secundum quod, hoc est phantasiā (B 851-852)

EV II xx

(51r) quorum [scil. Scepticorum] finis erat ex suspensione iudicii nullo pacto perturbari [...] non solum praesentia praesentibus, ut in iis de quibus egimus exemplis, sed et praesentia praeteritis, vel futuris (B 853)

EV II xxi

(51r) apud antiquiores Scepticos decem sive modi, sive loci, sive typi, ad assensum cohibendum custodiebantur (B 854)

EV II xxi

(51r) Primus itaque auctore Sextus pertinebat (51v) ad animalium differentias. Secundus ab hominum diversa natura sive habitudine varia summebatur. Tertius excipiebatur a differentibus affectibus seu praeparationibus quae in sensoribus inveniēbantur [...] in id quod dicitur ad aliquid sive relatio, quorum tria illa species erunt, reliqua decem accidentia (B 854)

The true ones are those that are testified in favor of, and not testified against, by plain experience [...] (212) I conjecture and hold the opinion (given the distance) that it is Plato

PH II

(16) But logical standards are spoken of in three senses – that by which [τὸ ὑφ' οὗ], that through which [τὸ δι' οὗ], and that in virtue of which [τὸ καθ' ὃ]. For example, that by which – a human [ἄνθρωπος]; through which – either perception [αἴσθησις] or intellect [διάνοια]; in virtue of which – the impact of an appearance [ἡ προσβολὴ τῆς φαντασίας] in virtue of which humans set themselves to make judgements through one of the means we have mentioned

PH I

(31) Since we have been saying that tranquillity [ἀταραξία] follows suspension of judgement [ἐποχή] about everything [...] (33) we sometimes oppose present things to present things (as in the above examples) and sometimes present to past or future things

PH I

(36) The older Sceptics normally offer ten modes in number through which we are thought to conclude to suspension of judgement

PH I

(36) first, the mode depending on the variations among animals; second, that depending on the differences among humans; third, that depending on the differing constitutions of the sense-organs [...] (39) So we have as most generic relativity, as specific the three, as subordinate the ten

EV II xxi

(51v) Iuniores [*scil.* Sceptici] autem modos quinque tradiderunt, eos Laertius Agrippae rettulit acceptos, quorum primum ex dissensione pararunt [...] quintum vocarunt promiscuum, atque is est qui invicem vel alterne conficitur (B 854)

EV II xxi

(51v) duo alii praeterea modi soliti sunt assignari τῆς ἐποχῆς [...] cunctis rebus dubitationem se putabant invehere (B 854)

EV II xxi

(51v) octo demum ad evertenda particularia philosophorum placita Aenesidemus excogitavit (B 854)

EV II xxii

(51v) Primus a Scepticis antiquioribus excogitatus paratusque dubitationi locus, ex animantium prodit differentia [...] et quae de aliorum animantium cadaveribus nascantur, nam de tauris apes, de equis vespas constat oriri (B 855)

EV II xxii

(52r) At quae de coitu nascuntur animalia, alia ex simili uniformique genere prodeunt in lucem, alia ex diversis tanquam coagmentantur et coalescunt ut muli [...] Ex iis probabiliter colligi putant tam diversi ortus principii, impromiscuas etiam et dissimiles pugnantesque qualitates et proprietates effluere, et diversa visa, diversas phantasias afformari (B 856)

EV II xxii

(52r) Enimvero principalium corporis partium tantam diversitatem, maximeque in sensu. Num parituram putaverimus magnam nobis sive visorum, sive phantasmatum diversitatem? [...] (52v) Magna quoque in odoratu diversitas, aliter enim qui perfrixerint et distillationibus infestantur, aliter qui exsiccato capite

PH I

(164) The more recent Sceptics offer the following five modes of suspension of judgement: first, the mode deriving from dispute [...] fifth, the reciprocal mode

PH I

(178) They also offer two other modes of suspension of judgement [...] they are thought to introduce puzzlement about everything

PH I

(180) Aenesidemus, indeed, offers eight modes

PH I

(40) First, we said, is the argument according to which animals, depending on the differences among them [...] (41) some from rotting animals, like bees which come from bulls and wasps which come from horses

PH I

(42) Of animals produced as a result of intercourse, some are bred from the same species, like the majority, some from different species, like mules [...] (43) It is likely, then, that the dissimilarities in the ways in which they are produced should lead to large differences in the ways in which they are affected

PH I

(44) But it is the differences among the most important parts of the body, especially those which are naturally fitted for deciding and perceiving, which can produce the greatest conflict of appearances [...] (51) since some animals are naturally flabby and full of phlegm while others are extremely rich in blood and in oth-

vel sanguine multum pollent, vel flava bile, adeo ut quod bene olere uni, alteri male videbitur. An in gustu non magis? (B 856-857)

EV II xxii

(52v) Marina aqua salsa est hominibus et ingrata, dulcis et grata piscibus marinis (B 857)

EV II xxii

(53v) Hoc tantum colligamus diversas ori-ri animalibus phantasias, de rebus quae illis obiiiciuntur prodeuntes: nobis autem quid de illis iudicii? possumus enim quale nam videatur nobis, id quod praesens sit dicere? quale vero in sua ipsius natura sit, quo pacto decernemus? [...] et ipsius pars differentiae, unde alio potius egeremus iudice? (B 859)

EV II xxiii

(54r) Tempus est ut secundo loco monstrando qui a diversitate hominum sumitur insistamus [...] nam cum ex duobus homines constituamur anima et corpore, utroque invicem dissentimus (B 861)

EV II xxiii

(54r) Differunt corporis forma et temperamento Scythae ab Aethiopibus et ab Indis, illi a nostratibus, hinc varios mores, variae suggerunt humorum mixtiones (B 861)

EV II xxiii

(54r) Cicutae succus exitialis hominibus [...] (54v) anus attica etiam triginta sine vitae incommodo pertulit [...] Soterichus Chirurgicus si quando sensisset siluri suffimenta, bile infestabatur (B 862)

EV II xxiii

(54v) Tiberius Caesar inter nocturnas tenebras videbat [...] Hominis simula-

ers yellow or black bile is dominant, it is reasonable on this account that what they smell about should appear different to each of them. (52) Similarly with objects of taste

PH I

(55) Sea-water is unpleasant to humans when they drink it, and poisonous, but it is very pleasant and drinkable to fish

PH I

(59) But if the same objects appear dissimilar depending on the variation among animals, then we shall be able to say what the existing objects are like observed by us, but as to what they are like in their nature we shall suspend judgement [...] being ourselves a part of the dispute and for that reason more in need of someone to decide than ourselves able to judge

PH I

(79) The second, we said, was the mode deriving from the differences among humans [...] There are two things from which humans are said to be composed, soul [$\psi\upsilon\chi\eta$] and body [$\sigma\omega\mu\alpha$], and in both these we differ from one another

PH I

(80) There is a difference in shape between the body of a Scythian and an Indian's body, and what produces the variation, so they say, is the different dominance of the humours

PH I

(81) There was (so they say) an old woman in Attica who consumed four ounces of hemlock without harm [...] (84) If Soterichus the surgeon ever smelt sheathfish cooking he was seized by diarrhoea

PH I

(84) The Emperor Tiberius could see in the dark. Aristotle describes a Thasian

chrum Thasio cuidam adstittisse semper, Aristoteles est author, alii tamen id non videbant (B 863)

who thought that the image of a man was always preceding him

EV II xxiii

(54v) Electio autem (55r) et fuga plurimum de voluptate deque dolore pendet [...] respondebunt Platonici audiendum esse Platoni, Peripatetici in Aristotelis sinum tanquam in portum passis velis eundem monebunt (B 863)

PH I

(87) choice [αἵρεσις] and avoidance [φυγή] are located in pleasure [ἡδονή] and displeasure [ἀηδισμός] [...] (88) The Platonist will say 'to Plato', the Epicurean 'to Epicurus', and the others analogously

EV II xxiv

(55v) Excogitarunt et locum alium Sceptici (B 865)

PH I

(91) we bring out the mode which is third in order

EV II xxiv

(55v) Primum igitur differre sensus ipsos inter sese commostrarant [...] (56r) ita cum pars sit et adversarium habeat in lite, iudicium ei non tradetur, utpote qui iudicari debet non iudicare (B 865-866)

PH I

(91) Now, that the senses disagree with one another is clear [...] (98) if he is a philosopher he will be part of the dispute and under judgement himself rather than a judge

EV II xxv

(56v) Quartus in circumstantiis quae et dispositiones quoque nuncupantur a Scepticis constituitur locus [...] quando et vigilare somniamus, et ratiocinamur etiam in somnis non dormire nos, sed vigilare (B 867-868)

PH I

(100) we also adopt the fourth mode of suspension. This is the mode which gets its name from circumstances [περιστάσεις] [...] (104) For they exist in sleep, just as the contents of waking life exist even though they do not exist in sleep

EV II xxv

(57r) Ad aetatum transgrediamur diversitates [...] unde varia in aetate diversis in hominibus phantasmata varia suboriuntur, quo fit ut diversa quoque inde manent rerum iudicia (B 869)

PH I

(105) Appearances differ depending on age [...] (106) From this it is concluded that different appearances come about from the same existing objects depending on differences in age too

EV II xxv

(57r) Motus item et quies in causa sunt ut diversa rerum subiectarum phantasmata praesententur [...] Amicitia item atque odium diversitatis imaginum praepotentes causae sunt (B 869)

PH I

(107) Objects appear dissimilar depending on moving or being at rest [...] (108) Depending on loving and hating

EV II xxv

(57v) Cum igitur tanta sit in iis quae dixi-

PH I

(112) Since, therefore, there are so many

mus et sensibus et eorum praeparamentis inaequalitas atque diversitas [...] (58r) quando alterum altero, rursusque altero alterum probatur, circuloque res ipsa diuturno ducta, fine frustratur (B 870-871)

EV II xxvi

(58r) Videntur aliter ac sunt res ipsae ex loco, ex vario positu [...] (58v) id enim quale videatur dici iure quidem posse volunt, quale autem sit neutiquam vere posse dici Sceptici disputant (B 872)

EV II xxvii

(58v) et hinc [Sceptici] sextum parabant locum, quod nulla rerum eorum quae iacent extra, nostris incidit sensoriis sola puraque, sed aliquo permixta [...] Nam circa unumquodque eorum in quibus principem sentiendi sedem dogmatici collocarunt, humores quidam iacent, quare sive in cerebro, sive in corde sensus regionem reposueris (B 873-874)

EV II xxviii

(58v) Septimum huic ipsi locum subiciebant (59r) qui ex rei quantitate et apparatu sive compositione dissultat [...] Cibi etiamnum quantitas quam diversos promittit effectus? nam si nimio plus eo impleamur infirmat, et cruditatibus et aliis pene infinitis morbis praemit (B 874)

EV II xxviii

(59r) qualia nam videantur dicere, quae nam vero aut qualia suapte natura, quo pacto? [...] Si recte misceantur et exacte id quod ex eis compositum conflatumque fuerit iuvat, si praetermitatur diligentia, interdum non utile iam, sed noxium pernitiosumque evadit (B 874)

anomalies depending on conditions [...] (117) each waits to be made convincing by the other, and so each is as unconvincing as the other

PH I

(118) The fifth argument is the one depending on positions and intervals and places [...] (123) but we are not able, for the reasons we have given, to assert what it is like in its nature

PH I

(124) Sixth is the mode depending on admixtures. According to it we conclude that, since no existing object makes an impression on us by itself but rather together with something [...] (128) for we observe the existence of certain humours round each of the regions in which the Dogmatists think that the 'ruling part' [τὸ ἡγεμονικόν] is located – in the brain or the heart or in whatever part of the animal they want to locate it

PH I

(129) The seventh mode, we said, is the one depending on the quantities and preparations of existing objects [...] (131) Food likewise displays different powers depending on the quantity: often, for instance, through being consumed in large amounts it purges the body by indigestion and diarrhoea

PH I

(132) we cannot say what the nature of the objects is like in itself [...] (133) here the accurate mixing of simple drugs makes the compound beneficial, but sometimes when the smallest error is made in the weighing it is not only not beneficial but extremely harmful and often poisonous

EV II xxviii

(59r) Sic et attendendum esse maxima diligentia praecepere ut relatio semper consideretur, sive id quod ad aliquid solet dici, quo evenire volunt ut semper nobis ministretur via ad abstinendum, et ad cohibendum assensum (B 875)

EV II xxviii

(59r) Sed diversa procedunt via, ipsu[m]que ad aliquid uti diximus dupliciter ab eis capitur: nam primo ad iudicantem referunt id quod iudicatur [...] (59v) Accedit quod eorum omnium quae sunt, alia sunt similia, alia dissimilia, et haec quidem aequalia et illa inaequalia, haec autem ad aliquid sunt, omnia igitur ad aliquid (B 875-876)

EV II xxix

(59v) Raro item itemque frequenter visa nos admonent ut alium paremus compescendi consensus locum. Sol etenim quandoque nos excire in admirationem sui deberet magis quam cometes [...] (60r) Nam de vitae electione et instituto, de moribus, de legibus, de fabulosis persuasionibus, deque philosophorum opinionibus corrogatur (B 876-877)

EV II xxix

(60r) Opponebant [Sceptici] autem unumquodque aut sibi ipsi, aut aliorum cuiuspiam [...] ut Oceani et Thetyos nomine aquam utrinque rerum parentem affirmavit (B 877)

EV II xxix

(60r) ac si quis diceret unum tantummodo est multorum autoritate philosophorum elementum, contra alius multa ab aliis a quibusdam etiam infinita diceret constituta [...] (60v) Apud nos item leges prohibent aut matribus aut sororibus filios fratresve connubio iungi. Mos erat in Perside matres filiis. Mos in Aegypto sorores fratribus nubere (B 878)

PH I

(135) The eighth mode is the one deriving from relativity, by which we conclude that, since everything is relative, we shall suspend judgement as to what things are independently and in their nature

PH I

(135) But this [*scil.* 'everything appears relative'] has two senses: first, relative to the subject judging [...] (139) some existing things are similar, others dissimilar, and some are equal, others unequal. But these are relative. Everything, therefore, is relative

PH I

(141) As for the mode based on frequent or rare encounters (which was said to be ninth in order), we shall set out the following cases. The sun is surely a great deal more striking than a comet [...] (145) The tenth mode, which especially bears on ethics, is the one depending on persuasions and customs and laws and beliefs in myth and dogmatic suppositions

PH I

(148) We oppose each of these sometimes to itself, sometimes to one of the others [...] (150) Ocean, source of the gods, and Tethys, their mother... [*Iliad* XIV 201]

PH I

(151) some people assert that there is one element, others infinitely many [...] (152) that among us it is forbidden to have sex with your mother, while in Persia it is the custom to favour such marriages; and in Egypt they marry their sisters, which among us is forbidden by law

EV II xxix

(60v) Mos autem Cratetis erat ut Hipparchiae palam misceretur coniugi [...] Haec exemplorum vice sint satis, ut dignoscamus antiquos Scepticae cultores philosophiae, ex tam varia diversitate captare solitos ansam cohibendi assensus adeo, ut res ipsa subiecta quae nam sit non dicerent, quid vero videretur, quoniam varii varia sentiebant, diversa posse constitui non abnuerent (B 878-879)

EV II xxx

(60v) Iuniores [*scil.* Sceptici] vero quinque [locos ad assensum cohibendum] tradiderunt (B 879)

EV II xxx

(61r) Primus igitur a dissensione authorum stabilitur: proposita enim re, de qua est agendum, tantam de ea diversitatem, tantam litem, semper agitatam nunquam iudicatam invenimus [...] (61v) et si suapte natura talia sunt qualia dicuntur, ea de re non utique digladiantur (B 879-881)

EV II xxxi

(61v) Tradunt et duos alios abstinentiae locos. Nam quoniam omne quod comprae-hensum est, vel ex ipso comprae-hendi videtur, vel ex alio comprae-henditur, omnibus in rebus dubitationem invehunt [...] Quod autem controversum adeo ambiguumque est, ut de eo pugna suscipiatur, a se ipso ne an ab alio possit apprehendi, id de iudicatorio veritatis et comprae-hensionis incertae minimaeque apparentis excitat litem. Tot sunt abstinentiae et assensus cohibendi loci a Scepticis excogitati (B 881-882)

EV II xxxi

(61v) Verum et octo quoque paravit locos Aenesidemus ad contradicendum

PH I

(153) most men have sex with their own women in private, while Crates did it with Hipparchia in public [...] (163) Thus, since so much anomaly has been shown in objects by this mode too, we shall not be able to say what each existing object is like in its nature, but only how it appears relative to a given persuasion or law or custom and so on

PH I

(164) The more recent Sceptics offer the following five modes of suspension of judgement

PH I

(165) According to the mode deriving from dispute, we find that undecidable dissension about the matter proposed has come about both in ordinary life and among philosophers [...] (177) and if they were by nature such as they are said to be there would have been no dispute about them

PH I

(178) They [*scil.* the more recent Sceptics] also offer two other modes of suspension of judgement. Since everything apprehended is thought to be apprehended either by means of itself or by means of something else, they are thought to introduce puzzlement about everything [...] (179) We are at a loss as to how what is in conflict could be apprehended either from itself or from something else, since the standard [*κριτήριον*] of truth or of apprehension is not apparent, while signs – quite apart from proof – are overthrown, as we shall learn in what follows. The discussion of the modes of suspension of judgement will suffice for the present

PH I

(180) Aenesidemus, indeed, offers eight modes in accordance with which he

causandumque omnem dogmaticorum philosophorum opinionem, ut quamcumque afferent, eorum rationis causam infringeret [...] (62r) si autem alicubi constiterit, vel super iis quae dicta sunt fatebitur causam constitutam, locus qui est ad aliquid introducetur, tollens quae secundum naturam sunt. Si ex hypothesi quicquam adsumpserit, id sequetur de quo actum est, cum de hypothesi supra disseruimus (B 882-883)

EV II xxxii

(62v) Id [scil. veritatis iudicatorium] cum triphariam Sceptici statuunt, singulatim suoque ordine unumquodque demoliri procurant. Primum id cui nomen est factum in quo, deinde per quod, demum secundum quod [...] Audiunt illud Socratis apud Platonem, neque scire se utrum homo sit? (B 883-884)

EV II xxxii

(62v) Ego inquit Socrates nescio an homo sim? An et alia quaedam bellua Typhone multiplicior? (B 884)

EV II xxxii

(62v) Idem Cleanthes coactus repetere (B 884)

EV II xxxii

(62v) coactus et Zenon Stoicae princeps familiae diceret, ignorare se an in mundo esset, an mundus ipse in sese illum contineret? Item vir ne esset an foemina? (B 884)

EV II xxxii

(62v) Scribit Democritus in hunc modum, homo quidem est ut omnes novimus, at propterea non cognoscimus hominem, quoniam et canem etiam novimus (B 884)

thinks he can refute and assert to be unsound every dogmatic causal explanation [δογματικῇ αἰτιολογία] [...] (186) If he takes a stand somewhere, then either he will say that the explanation holds so far as what he has said goes, and will introduce something relative [πρός τι], rejecting what is by nature, or else he will assume something as a hypothesis and be led to suspend judgement

PH II

(21) But since the standard we are investigating is thought to be threefold – that by which [τὸ ὑφ’ οὗ], that through which [τὸ δι’ οὗ], and that in virtue of which [τὸ καθ’ ὅ] [...] (22) we hear Plato’s Socrates explicitly confessing that he does not know whether he is a human or something else

M VII

(264) «for I do not know», he [scil. Socrates] says, «whether I am a human being or some other beast more convoluted [πολυπλοκώτερος] than Typhon»

M VII

(433) and Cleanthes did not know whether he was a human being or some beast more crafty [πολυπλοκώτερος] than Typhon

M VII

(433) then undoubtedly Zeno was ignorant as to whether he was contained in the universe or whether he himself contained the universe [κόσμος], and whether he was a man or a woman

PH II

(23) Democritus says that a human being is what we all know. But as far as this goes, we shall not be acquainted with humans; for we also know dogs

EV II xxxii

(62v) et quod homo non est canis, et equum et arborem cognovimus, et nihil eorum est homo [...] qui quam sit cognitu difficilis declaratum putant oraculo Pythio illo, cognosce te ipsum, quod non vulgo sed exactissimis philosophorum speculationibus esse traditum existimant (B 884)

EV II xxxii

(62v) Epicurus hominis declarare notionem volens monstravit (ut ita loquar) digito, tale inquit formatum et animatum, ut ob id videatur putavisse eum qui ostendi nequiret, et subiici sensui percontantis, non esse hominem; et praeterea cum significabat digito, aut virum aut foeminam oculis percontantium subiiciebat, vel puerum praeterea vel senem, ita ut quicunque signaretur, alios excluderet (B 884)

EV II xxxii

(62v) Dixerunt alii animal esse rationale mortale (B 884)

EV II xxxii

(62v) cum monstraremus Dicaearchum animam sustulisse, unde et quod rationale dicitur consequi tollitur (B 884)

EV II xxxii

(63r) Primo quod [canes] eligunt profutura, quod noxia declinant, quod edulia sectantur, quod vibrata flagella fugiunt [...] et alia multa in cane, ut quod medicinae sciis, quod prudens in curandis et declinandis adversis videatur (B 885-886)

EV II xxxii

(64r) Ea quae definitionem communiunt aut actu intelliguntur, aut potestate [...] non secus agat ac is qui diceret ipso ex colore auri, iudicari posse argenteum vas oblitum auro, aureum non argenteum esse (B 887-888)

M VII

(266) but the dog is not a human being; and we all know a horse and a plant, but none of these things is a human being [...] And even if one were to concede it, one will not allow that *everyone* understands this, but only the most precise philosophers

PH II

(25) according to him [*scil.* Epicurus], since humans are shown by pointing, anyone who is not being pointed to is not a human; and if someone is pointing to a woman, men will not be humans, and if to a man, women will not be humans

PH II

(26) Others have said that human beings are mortal rational animals

PH II

(31) some have said that there are no souls (e.g. Dicaearchus of Messene), others that there are, while others have suspended judgement

PH I

(66) [the dog] does choose what is appropriate and avoid what is harmful to himself: he pursues food and retreats from a raised whip [...] (70) since dirty wounds heal with difficulty while clean ones are easily cured, he gently wipes away the pus which gaters

PH II

(27) Moreover, the attributes contained in the definition are meant either as actual or as potential [...] (30) For if this made an impression on us, we should recognize silver-gilt for what it is

EV II xxxii

(64r) At quo ad animam? Ea quo pacto comprahendetur? quam alii non esset dixerunt, uti Dicaearchus Peripateticus et sectatores [...] (64v) Adde quod etiam sperare alium quoque prudentiorem possumus futurum, et illo etiam alium multis prudentiae gradibus praestantem, quoad finem nulla inveniatur oratio (B 888-890)

EV II xxxiii

(65r) Sed revertamur ad Scepticos, illud etiamnum prioribus adnectentes, ut si dent adversariis aliquo prudenti viro prudentiorem neque existere neque exitisse neque futurum esse [...] cum nobis constare nequeat, an ipse ita sese habeant res suapte natura (B 890-891)

EV II xxxiv

(65r) Caeterum si eo etiam descenderent quidam, ut tradi iudicium dicerent oportere consensui plurimorum, quam id sit inane non difficulter hinc potest perpendi [...] Atque hinc deducunt quam sit cognitio veritatis male comprahensilis, si comprahendi est a quo ipsa comprahensilis dicitur, omnino non quaeat (B 891)

EV II xxxv

(65v) Sed concesso etiamnum ab homine rerum prodire posse iudicium [...] (66r) Sed esto ut confessum liquidumque habeatur mentem esse, adhuc non poterit de rebus iudicium ferri. Si enim neque ipsam se ipsa exacte perspicit, sed lis agitur de eius ipsius essentia et initiis, et loco in quo est, quo pacto poterit aliorum quidpiam diligenter apprehendere? (B 892-893)

PH II

(31) humans are again found to be inapprehensible because souls are inapprehensible. That souls are inapprehensible is clear from the following considerations. Of those who have discussed the soul, some have said that there are no souls (e.g. Dicaearchus of Messene) [...] (40) And when he is born, we should expect in turn that someone else will be born, cleverer than him; and someone else cleverer than him; and so *ad infinitum*

PH II

(42) Even if we grant by way of concession that there neither is nor was nor will be anyone cleverer than this hypothetical clever person [...] we shall not know whether he is describing the object as it is in its nature

PH II

(43) If someone says that we should attend to the agreement [συμφωνία] of the majority, we shall say that that is idle [...] (46) Hence on all these grounds the standard by which objects are to be judged is found to be inapprehensible

PH II

(48) since according to them [*scil.* the Dogmatists] humans are that by which objects are judged [...] (58) But suppose that intellect has been apprehended and that it has been agreed, by way of hypothesis, that it exists: I say that it cannot judge objects. For if it does not even see itself accurately but disputes about its own substance and the way in which it is produced and the place in which it is located, how can it apprehend anything else accurately?

EV II xxxiii

(66r) Caeterum si statuatur mentem rerum esse iudicatricem, cum tanta sit mentium et tam multiplex differentia, quo pacto per eam ipsam iudicaverimus? [...] certe mel quibusdam dulce, amarum quibusdam videtur (B 893-894)

EV II xxxiii

(66v) Democritus neque dulce ipsum dixit esse neque amarum [...] sic igitur a sensibus profecta cogitatio mentisque sententia, diversa et pugnantia cogitur decernere, quod quidem a iudicatorio est alienissimum (B 894)

EV II xxxiii

(67r) itemque omnibus intellectionibus et mentium notionibus, res diiudicant, aut quibusdam? Si omnibus dixerint, dicent impossibilia, cum tot dissensiones in sensibus, tot pugnae in cogitationibus et intellectionibus apparuerint [...] Quoniam igitur neque similibus et unius generis iudicatoriis similia et unigena diiudicari queunt, neque unigenis alienigena, neque alienigenis unigena, fieri non poterit ut aut mentem mente, aut sensum sensu, vere et extra controversiam iudicemus (B 895-896)

EV II xxxiv

(67v) non tamen circa phantasiae iudicium cui nomen fecere $\kappa\alpha\theta'$ θ hoc est secundum quod (B 897)

EV II xxxiv

(67v) Anima enim vel pars illa spiritus est, vel quiddam spiritu subtilius, quo fit ut non facile queat quispiam impressionem ipsa in parte imaginari [...] Si vero in parte intellectili vel aequabilitas cogitur, vel excessus impressionis, ut in sigillis identidem spectamus, ubi nam, quaeso, sine monstrosa mutatione rerum tantarum memoria excipitur? [...] Caeterum si excogitemus aliquam esse phantasiam, incomprehensibilis ea tamen erit (B 897)

PH II

(59) Even granted that intellect is capable of judging objects, we shall not discover how we are to judge in virtue of it [...] (63) because honey appears bitter to some people and sweet to others

PH II

(63) Democritus said that it [*scil.* honey] is neither sweet nor bitter [...] the intellect, if it takes its start from the senses, is compelled to make different and conflicting assertions. And this is foreign to a standard of apprehension

PH II

(64) they [*scil.* the Dogmatists] will judge objects either with all the senses and everyone's intellects, or with some. If anyone says with all, he will require the impossible; for there is plainly much conflict among senses and intellects [...] (69) Thus, since standards of a given kind cannot be decided by things of the same kind, nor both kinds by one kind, nor crosswise by things of the other kind, we shall not be able to prefer intellect to intellect or sense to sense

PH II

(70) Next in order, then, let us look at the standard in virtue of which [$\tau\omicron$ $\kappa\alpha\theta'$ θ]

PH II

(70) For they [*scil.* the Stoics] say that an appearance is an imprinting on the ruling part. Since, then, the soul and its ruling part are, as they say, breath or something subtler than breath, you will not be able to conceive of an imprinting on it either in virtue of indentation and projection (of the sort we see on seals) or in virtue of their mythical power of alteration [...] (71) But even if appearances could be conceived of, they will be inapprehensible

EV II xxxiv

(67v) Si quidem affectio sit sive passio ἡγεμονικοῦ, ipsum autem ἡγεμονικόν, cum nondum exierit litem. Namque Asclepiades et sectatores nullum esse contendunt [...] (68r) num si ita fiet, erit et phantasia simul et res phantasia ipsa compræhensa? atque ita idem erit a se ipso diversum eiusdemque rei erit et affectus et causa (B 897-899)

EV II xxxiv

(68r) Atqui si haec omnia dentur excoGITARI posse, phantasiā eandem posse compræhendi eandem susceptibilem esse rei decernendae [...] et ad huius quocumque iudicium alia indigebunt quo ad infinitum usque procurrat oratio (B 899)

EV II xxxiv

(68r) Caeterum fuere qui dicerent omnem phantasiā esse veram, uti Protagoras; fuere qui omnem falsam, uti Xenocrates [...] (68v) contra vero falsas, si dies est tenebrae sunt, si ambulas non moveris (B 899)

EV II xxxiv

(68v) nam si omnes falsae et nulla vera, verum erit 'nullam esse veram'; et si verum est 'nullam esse veram', 'aliquam esse veram' plane convincet (B 900)

EV II xxxiv

(68v) Manifesta quoque phantasiarum est ipsa distinctio, nam aliis ab assensu divelimur, aliis impellimur ad assentiendum [...] Arcus autem quo [Hercules] usus est agnoscens, veram habuit phantasiā, atque hanc veram ei quae filiorum erat falsae permiscuit (B 900)

M VII

(380) it is not a matter of agreement whether there is this leading part [τὸ ἡγεμονικόν], or in what place it is. Some people, like Asclepiades, say there is not any leading part at all [...] (387) And since the thing that appears [τὸ φανταστόν] is one thing (for it is a cause), and the appearance [φαντασία] is another thing (for it is a product), the same thing will be other than itself (both cause and product simultaneously) – each of which is absurd

PH II

(76) But let us grant by way of concession not only that appearances are conceived of and apprehended but also that they allow objects to be judged in virtue of them [...] (78) And they will need another appearance in turn to judge this second appearance; and another to judge that, and so *ad infinitum*

M VII

(388) If appearance is to be admitted as the criterion, either we must say that every appearance is true, as Protagoras said, or that every one is false, as Xenocrates of Corinth said [...] (392) but its being night is clearly in conflict with its being day, and your *not* moving in conflict with your walking

M VII

(399) For if all appearances are false and nothing is true, 'Nothing is true' is true. If nothing is true, therefore, there is a true thing

M VII

(400) In the same way it is possible also to teach here that the differences among appearances are more or less plain, in virtue of which some induce our assent, while others repel it [...] (406) But the one [appearance] from the bow and arrows was true, whereas the one from the children was false

EV II xxxiv

(69r) Redeo ad Academicos qui Stoicos philosophos ex porticu ducunt in solem, capiuntque ova duo omnino simillima, et alterum post alterum spectandum exhibent, invicemque permutant, ut enuncient Stoici tandem sine errore si posunt, utrum unum sit et solum ovum, quod saepius ostensum est, an aliud et aliud? (B 901)

EV II xxxiv

(69r) id maxime esset visus, videtur enim colores, magnitudines, figuras, motus captare atque comprahendere. At inquirunt non est ita. Mutantur enim homines in horas, actionibus, natura, aetatibus, circumstantiis, sanitate, aegritudine, somno, vigilia (B 901)

EV II xxxiv

(69r) Illud vero videntur hac in re peccare Academici, quod phantasiam propterea iudicem constituunt non captatricem, sed quam *πιθανήν*, hoc est, persuasibilem dicunt, quia vel per eam utilia degendae vitae decerpunt dogmata, vel quia in rebus veritatem, eius ope et vestigant et decernunt [...] falluntur quoniam persuasibilis phantasia sola erit iudex veri (B 901-902)

EV II xxxiv

(69r) Illud postremo repellunt cum aiunt iudicatorium idcirco posse constitui, quoniam rectum sui pariter et obliqui potest esse iudex, quod in regula, in statera, et caeteris visitur. Puerile hoc dicunt esse Pyrrhonii, quoniam unum quodque similitum instrumentorum supponitur iudicio sensus mentisve, quibus illa ipsa iudicatoria constituuntur, atque ita iudicatorium omne sustulerunt, ut in ambiguo relinquant, adversari (69v) simul et iis qui constituunt illud, et iis qui sublatum voluit ut assensum cohibere detur (B 902)

M VII

(408) But the Academics show equally well their indistinguishability in terms of stamp and print. They bring the Stoics up against things that are apparent [...] (409) For example, if there are two eggs exactly alike, and I give them to the Stoic one after the other, will the wise person, after fastening upon them, have the capacity to say infallibly whether the egg he is being shown is a single one, or the one and then the other?

M VII

(412) sight is thought to grasp colors and sizes and shapes and motions [...] (413) For it changes according to seasons, activities, natures, ages, conditions, diseases, health, sleep, waking

M VII

(435) Against the people who accept persuasive appearances [*πιθανὰ φαντασίαι*] the argument is brief. For it is one of these two: these criteria are supposed by them to be useful either for the conduct of life or for the discovery of the truth in the things that there are [...] (437) For the persuasive appearance alone is not the criterion of what is true either

M VII

(444) In putting forward, by way of this, the persuasive arguments that strike us in favor of there being no criterion, we do put them forward, but we do not do this with assent, given the fact that the opposing arguments are also equally persuasive (445) 'But for God's sake, something can be its own criterion, as happens with the ruler and the scales'. But this is juvenile. For with each of these there is a criterion over and above it, such as sense-perception and intellect – which is why we even get into constructing them. But

they do not want there to be any criterion over and above the one that has now come under examination

EV II xxxv

(69v) Quod etsi concedatur iniquunt iudicatorium haberi, inutile tamen id esse perspicitur si veritas non extiterit et inconstans verum esse monstratum fuerit. Veritatem autem a vero trifariam distinxisse philosophos maxime Stoicos ostendimus (B 902)

EV II xxxv

(69v) Itaque cum de vero (inquit Sextus) sit controversia etiam apud Dogmaticos, quando alii quoddam verum esse fateantur, alii nullum, dirimi certe ea non videtur posse [...] (70r) quod si apparens fuerit, promiscuus et qui invicem viciose procumbit probationis modus invehetur. Si vero non apparebit, ad infinitum probatio relegabitur (B 902-904)

EV II xxxv

(70r) Praeterea iniquunt verum ipsum de quo sit quaestio, aut eorum est quae suapte constant natura, suaque differentia constituuntur [...] (70v) aut verum sensile est, aut intellectile, aut utrunque (B 904-905)

EV II xxxv

(70v) primum nequaquam, visile enim visione suscipitur, audibile auditu [...] et si omnia eiusmodi essent vera, idem esset et non esset, verumque et falsum comprobaretur (B 905)

EV II xxxv

(70v) quo pacto, inquit, hanc capiunt causam ut apparentem ipsis? [...] et sic ad infinitum cedente disquisitione, verum nunquam invenietur (B 905)

PH II

(80) Yet even if we grant as a hypothesis that there is a standard of truth, it is found to be useless and vain once we suggest that, as far as what is said by the Dogmatists goes, truth is unreal and truths non-existent [...] (81) truths are said to differ from the truth in three ways

PH II

(85) There is a dispute about truths among the Dogmatists; for some say that some things are true, and some that nothing is true. And it is not possible to decide the dispute [...] (92) If through something apparent, the reciprocal mode turns up; if through something unclear, the mode which throws one back *ad infinitum*

M VIII

(37) what is true is either among the things that are in virtue of a difference and by nature [...] (40) If there is anything true, either it is perceptible, or it is intelligible, or it is perceptible *and* it is intelligible

M VIII

(43) in the same way as what is visible is grasped by sight, and what is audible is known by hearing [...] (46) and if everything is true, the same thing will have to be and not be, and be both true and false

M VIII

(49) how do they grasp this very cause? As apparent to them or as not apparent? [...] (50) and since the investigation goes on in this way *ad infinitum*, what is true becomes undiscoverable [ἀνεύρετος]

EV II xxxv

(70v) Si enim verum persuadet, quoniam tamen omnibus non persuadet. Ideo omnes non dabimus (inquiunt) ipsum esse, sed et esse et non esse, et simul esse verum et falsum [...] si multitudinis consensum sequamur mel amarum esse nos pronunciuros (B 905-906)

EV II xxxvi

(71r) Democritus autem et Plato quamquam sola intellectilia vera esse dixerunt, diversis tamen de causis id arbitrati sunt. Democritus enim quoniam nihil sensibile natura subiici voluit atomis, omni sensili qualitate destitutam habentibus naturam [...] Alii vero ut Epicurus et Straton physicus in voce solum, aliis duobus abiectis, verum et falsum collocabant, alii in mentis cogitationisquae motu (B 906-907)

EV II xxxvi

(71r) Itaque Sceptici damnant in primis Democritum atque Platonem, qui spernant sensus et tollant sensilia solis intellectilibus haerentes, confundunt – inquiunt – res et non solum rerum veritatem, sed ipsarum notionem expellunt [...] (71v) fatentur [Stoici] enim prodire aliquas a rebus subiectis, non tamen secundum ipsas res subiectas, quales quae inciderunt et Herculi furenti, ex filiis enim depromptae, sed non quatenus eius ipsius erant filii, sed quatenus videbantur Eurysthei (B 907-908)

EV II xxxvi

(72r) Hoc igitur enunciatum quod incorporeum vocant Stoici, et a voce significante esse distinctum volunt, quo pacto – inquiunt Sceptici – constituemus? [...]

M VIII

(52) For if the persuasive is true, then since the same thing does not persuade everyone, nor the same people all the time, we will be conceding that the same thing is both real and not real, and that the same thing is simultaneously true and false [...] (54) it will certainly follow that we call the honey bitter

M VIII

(6) Plato and Democritus supposed that only intelligible things are true, Democritus because nothing perceptible exists by nature (the atoms that comprise everything having a nature bereft of every perceptible quality) [...] (13) But Epicurus and Strato the physicist accept only two of these, the signifier and the object [σημαῖνον καὶ τυγχάνον]; so they appear to hold the second position and to locate the true and the false in the utterance [φωνή]. The last opinion (I mean, the one that places the true in the movement of thought [κίνημα τῆς διανοίας]), seems to be a scholarly fiction

M VIII

(56) And Democritus and Plato, in rejecting the senses and doing away with perceptible things and following only intelligible things, make matters confused, and shake not only the truth of the things that there are, but even the conception of them [...] (67) the ones [*scil.* the fraudulent appearances] that are from existing things, but not in accordance with just *those* existing things, like the ones that happened to Heracles in his madness; they were from his own children, but were as if from those of Eurystheus

M VIII

(76) And if they [*scil.* the Stoics] were to say all by itself that this incorporeal sayable [ἀσώματον λεκτόν] is real, it will also be open to us to say, all by itself, that

Si vero id per demonstrationem probare tentaverint, in infinitum abibit oratio. Demonstratio siquidem expetetur, eorum quae in secunda demonstratione comprehensa sunt enunciatorum, et tertiam afferentes eorum quae in tertia sunt conclusa, quarta desiderabitur, atque ita nullus finis invenietur (B 909)

EV II xxxvi

(72v) Sed praecipue dissensiones adducunt Dialecticorum magni nominis Philonis et Diodori super compositis, nam ille trifariam voluit synemmenon verum esse [...] At uno modo falsum cum orditur a vero et finit in falsum, cui Diodorus contradicit fere in omnibus (B 910)

EV II xxxvi

(72v) ut igitur, inquiunt [Sceptici], discamus in quo nam enunciato veritas collocata sit? de sanitate et veritate enunciati, prius constare oportuerit, quo pacto vero constiterit durante lite? [...] Itaque erit tale hoc quale id quod incidit in promiscuum locum (B 910-911)

EV II xxxvi

(72v) Non secus ambigunt de copulato in quo ut verum sit, vera esse omnia volunt [...] (73r) Si enim est puteus non fodietur, sed iam defossus est; et si vestis est, non texetur, sed iam contexta fuerit (B 911)

EV II xxxvi

(73r) Amplius inquiunt si in voce est veritas, aut in minima est, aut in longa atque producta [...] quae enim huic (73v) esset veritas, id est, quae mentis conceptio vera, alteri non esset, et contra quae alteri non huic (B 912)

there is no such thing [...] (78) But if they grasp it from a demonstration, they will run on *ad infinitum*. For they will find a demonstration demanded of the sayables that are contained in the second demonstration, and of the ones in the third when they provide a third, and of the ones in the fourth when they provide a fourth, so that their demonstration of there being a sayable cannot get started

M VIII

(113) Philo, for example, said that the conditional [τὸ συννημμένον] is true when it does not begin with a true proposition and finish with a false one, so that a conditional, according to him, is true in three ways [...] (115) Diodorus, on the other hand, says that a conditional is true which neither was nor is *able to* begin with a true one and finish with a false one – which conflicts with Philo's position

M VIII

(118) In order for us to learn this, the dispute among the dialecticians about its soundness needs first of all to be decided on [...] (122) This, therefore, amounts to falling into the reciprocal mode

M VIII

(125) if a proposition that is a composite out of all true ones is true [...] (129) For if there is a well, it is not being dug but has been dug, and if there is a cloak, it is not being woven but has been woven

M VIII

(132) if the true is in utterance [φωνή], it is either in the shortest utterance or in a long one [...] (138) For what this person has that is true (that is, the movement of his thought) another person does not have, and conversely, what that person has, this person has not apprehended

EV III prooemium

(75v) Apellem pictorem illum celeberrimum memoriae proditum est, cum equum pinxisset mira ex arte tentasse, ut illius ori spumam inderet [...] spumam, quam artis magister optimus nequisset efficere, casu evenisse (B 919)

EV III i

(76v) nam Epicurus et plerique sectatorum arbitrati sunt nihil eas [scil. liberales artes] habere momenti ad sapientiae perfectionem [...] ut videretur ipse αὐτοδιδάκτος, hoc est a se ipso doctus, et philosophus αὐτοφυσῆς, id est suapte natura (B 921)

EV III i

(76v) Pyrrhonii vero nec existimarunt ipsi disciplinas, sed aliis omnino de causis, neque enim quasi ad sapientiam illae non conducerent [...] eis tamen pollebant ipsi disciplinis, quanquam non nimium eas aestimarent (B 921-922)

EV III ii

(77r) Hi ipsi Pyrrhonii rationes attulerunt quibus suspendere iudicium se profiterentur et non haerere dogmaticis philosophis liberales disciplinas mirum extolentibus, duplici autem via processerunt: primum in universum generatimve, deinde particulatim (B 922)

EV III ii

(77r) id quod in doctrina traditur, aut non est, aut est (B 922)

PH I

(28) A story told of the painter Apelles applies to the Sceptics. They say that he was painting a horse and wanted to represent in his picture the lather on the horse's mouth [...] And when it [scil. Apelles' sponge] hit the picture, it produced a representation of the horse's lather

M I

(1) While it appears to be common to both the circle of Epicurus and the followers of Pyrrho to have composed a refutation of the representatives of the liberal studies [τὰ μαθήματα] [...] (3) he [scil. Epicurus] denied it entirely due to his wish to appear to be a self-taught [αὐτοδιδάκτος] and self-made [αὐτοφυσῆς] philosopher

M I

(5) The Pyrrhonians, however, attacked the liberal studies neither because they contributed nothing to wisdom [...] (7) This is why we too, being of the same persuasion [ἀγωγή] as they, shall attempt without any spirit of competitiveness to select and put the effective arguments against the liberal studies

M I

(8) What is needed for the present point is to indicate that of the arguments against the liberal studies some are general and against all studies, others against individual studies

M I

(10) we say first that, if something is taught, either that which exists is taught in so far as it exists or that which does not exist is taught in so far as it does not exist

EV III ii

(77r) itemque aut verum est aut falsum
(B 922)

M I

(12) what does not exist is also not teachable as something true, for neither is what is true one of the things which do not exist, nor can any true thing be taught as non-existent

EV III ii

(77r) vel corpus est, vel incorporeum [...] Incorporea quoque non manifesta, ut Ideae Platonicae, ut enunciata Stoicorum, locum, vacuum, tempus, et eiusmodi caetera, quae alii dicunt esse, alii non esse, alii ab assensu abstinere (B 923)

M I

(19) since some somethings are bodies and others are incorporeal [...] (28) be it the Platonic idea or the 'sayable' of the Stoics, or be it the place [τόπος], void [κενός], time [χρόνος], or any other such thing

EV III ii

(77v) Aut artificem qui caret arte instruit, quod qui diceret risum excuteret, aut artis expers, artis expertem [...] expers quidem quoniam sic supponitur, particeps quoniam compraeensionem habet artis theorematum (B 924)

M I

(31) If any of these exists, either the non-expert [ἄτεχνος] will teach the similarly non-expert or the expert [τεχνίτης] will teach the likewise expert [...] (34) [the non-expert] is incapable of seeing or hearing any of these theorems

EV III ii

(77v) Adhuc Sceptici addunt plaeraque quae ad ea spectant, quae contra physicos dum disserunt ducunt in medium [...] si vero significat aut posuit et voluntate hominum, aut suapte natura (B 924)

M I

(35) in our counter-arguments against the philosophers of nature [...] (37) but if it signifies it signifies something either by nature or by imposition

EV III iii

(78r) A grammatica exorsi, haec autem bifariam dicebatur [...] ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων, hoc est, a conscriptionibus derivata (B 925)

M I

(44) Now 'grammar' is used homonymously in both a general and a particular sense [...] (47) but from the writings [ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων] on which it works

EV III iii

(78r) Epicuri sententiam hac in re neutquam aspernati, qua decrevit neque quaeri quicquam neque dubitari posse sine conceptu [...] Interpretatur enim grammaticus, quae Homerus, Pindarus, Menander, Herodotus, quae Vergilius, Horatius, Plautus, Livius, et praeterea quae rhetores atque philosophi tradidere (B 925-926)

M I

(57) Since according to the wise Epicurus it is neither possible to investigate nor to come to an impasse without a preconception [...] (58) The grammarian pursues as his particular job both what is in the poets, which he appears to interpret, for example in Homer and Hesiod, Pindar, Euripides, Menander, and the rest, and what is in the writers, such as in Herodotus, Thucydides, and Plato

EV III iii

(78r) Metrodorus nullam esse peritiam voluit, quae sui ipsius consideraret finem praeter philosophiam [...] senes et quoniam multa viderunt, et multa audierunt dicuntur vitae experientes (B 926)

EV III iii

(78r) Sed enim qui peritia ea pollent [...] (78v) praeterea falsum est grammaticum illa plurima nosse, cum multo sint plura quae ignorantur ab eo (B 926)

EV III iii

(78v) Ad haec peritia est rerum quae coniectura percipiuntur, ut nauticae, ut medicae facultatis [...] qui omnia non collegerit non erit artifex appellandus (B 926)

EV III iii

(78v) Chares autem putavit grammaticam perfectam, habitum esse ex arte dignoscentem ea, quae a Graecis dicta et excogitata sunt exactissime (B 926)

EV III iii

(78v) atque hic praeter alia videtur tetigisse tacito opinionem Cratetis, craticum [sic] a grammatico secernentem, atque hunc illi tanquam ministrum subicientem (B 926)

EV III iii

(78v) Eo autem Dionysii videtur, quam huius finitio tolerabilior, quod ille addixit grammaticum poetis et oratoribus addiscendis [...] mutantur voces decursu saeculorum, variantur enim aetatibus variatis, non plantae modo et animalia, sed nomina quoque rerum et verba (B 926-927)

M I

(61) Metrodorus said that «no other experience of human affairs examines its own goal except philosophy» [...] (62) old men who have seen many things and heard many others are experienced in life

M I

(66) Now when they say that grammar is an experience [...] (71) it is false that the grammarian knows very many of the things said in poets and writers

M I

(72) This is a characteristic of the conjectural kinds of expertise, which are subject to chance, such as navigation and medicine [...] (75) since no one possesses a cognition of all the things said in poets and writers

M I

(76) In the first book of his *On Grammar* Chaeris says that complete grammar «is a skill which diagnoses from expertise the things said and thought by the Greeks as accurately as possible, except those things which come under other kinds of expertise»

M I

(79) But Chaeris also seems to be introducing an argument from Crates [...] hence the critic was like an architect and the grammarian like his servant

M I

(81) For Dionysius limited the definition of grammar a bit when he established it only for poets and writers [...] (82) time is fond of change not only in plants and animals, but in words too

EV III iii

(78v) Nec illud etiam Demetrii Chlōri siluerim, cui et plerique consentiunt grammaticorum, voluit enim praeter dictiones quae apud poetas inuenirentur, illarum etiam quae in usu communi versarentur notionem (B 927)

M I

(84) Demetrius, who is known as Chlōrus, and certain other grammarians defined grammar as follows: «grammar is an expertise [τέχνη] of what is in poets and a knowledge of the words in common usage»

EV III iii

(78v) si quis videlicet indagare eas et tenere procuraret in quibus nec Iones cum Atticis, nec cum utrisque Dorici consentiunt, neque rhetorum voces medici, neque medicorum rhetores aut philosophorum percalluere (B 927)

M I

(87) In fact the Athenian has knowledge of the commonly used words in Attic, the Dorian of those in Doric, the orator of those in rhetoric, and the physician of those in medicine

EV III iii

(78v) Tres praeterea grammaticae faciunt partes, artificialem, [...] historicam, [...] propriam [...] (79r) si quis consideraverit notionem poetarum sine arte et historiae peritia non comparari (B 927)

M I

(91) It will suffice to say without adornment that one part of grammar is expert, another historical, and another special [...] (95) In fact the examination of the poets cannot occur without the expert and historical parts

EV III iii

(79r) duplicia enim quae dicuntur elementa [...] composita elementa dici non debere contendit (B 928)

M I

(104) With these being set out beforehand as elements, I say that, in the first place, it is absurd for the grammarians to say that some of the elements are double

EV III iii

(79r) Itaque duplex elementum quoniam ex duobus collectum est [...] elementum non erit (B 928)

M I

(104) For the double is a composite of two [...] Therefore, the double is not an element

EV III iii

(79r) Ad haec quae bitemporea vocantur [...] (79v) quoniam susceptilia sunt gravitatis, acuminis, tenuitatis, crassitudinis (B 928-929)

M I

(105) just as these are destroyed, so also the 'dichronic' [δίχρονα] elements [...] (119) for it is receptive of the four prosodies, gravity, acuteness, smoothness, and roughness

EV III iii

(79v) Sed iam ex litteris transeamus ad syllabas, has et longas et breves dicunt: longas vero aut natura aut positione et hoc multifariam, ut decursu patebit (B 929)

M I

(121) Every syllable is either long or short. They say it becomes long in two ways, by nature and by position

EV III iii

(79v) Verum si ulla brevis syllaba iure constituetur, ea erit in minimo tempore constituta [...] (80r) Pari ratione et in dictiones et in caeteras orationis partes disputandi via patefacta est (B 929-930)

EV III iii

(80r) vel aliud quiddam est a suis partibus oratio, et aliae etiam sunt ipsae partes ab ea atque seiunctae, vel partium ipsarum collectio oratio est (B 930)

EV III iii

(80r) Si primum detur quis non percipit sublati omnibus partibus, id quod ab eis est aliud remanere, sed tantum abest ut sublati omnibus orationis partibus, non tollatur oratio (B 930)

EV III iii

(80r) ut etiamsi unam sustuleris tota depereat, verbi causa oratio isthaec «Iram pandae mihi Pelide Musa ferocis»: si minuatur vel una dictione, iam nec versus habebitur, nec oratio (B 930-931)

EV III iii

(80r) ita ut nihil aliud sit oratio quam eius ipsius in unum collectae partes, sequi videbitur ut partes invicem partes habeantur [...] in pedibus et manibus digiti, in capite oculi, nasus, aures et caetera, quae ipsius partes esse existimantur (B 931)

EV III iii

(80r) Minime vero hoc modo comprehenduntur partes orationis in parte, neque enim *pandae* in *ira* neque contra clauditur, neque *mihi* in *Pelide* aut vice versa comprehenditur (B 931)

M I

(124) In order for a short syllable to exist it must first be agreed that there is a minimal or short time in which it subsists [...] (131) The difficulties which must be faced concerning expression and the parts of the sentence are analogous to these

M I

(132) Either they [*scil.* the grammarians] say that these are the whole sentence or that these are its parts

M I

(134) if the sentence is something different from its parts, then when the parts of the sentence which have been set out are removed, clearly the sentence will remain

M I

(134) But the verse mentioned above [*scil.* [μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος] is so far from remaining, should all of its parts be removed, that if we took away any single part of it, say *mēnin* or *aeide*, the verse no longer exists

M I

(136) if they consider the sum of the parts of the sentence just to be the whole sentence, they will have to admit that the parts of the sentence are parts of one another [...] (137) hence hands are contained in a person, fingers in hands, and nails in fingers

M I

(138) Hence, neither must the parts of the sentence be called parts of one another, since they would need to be contained in one another – *mēnin* in *aeide*, *aeide* in *thea*

EV III iii

(80r) Et praeterea quaerunt cum affirmatur a grammatico illam dictionem *iram* esse partem versus ipsius, sive orationis suprapositae [...] Sed de oratione in universum satis haec sunt (B 931)

EV III iii

(80v) Nominum alia masculina alia foeminina, alia neutra nuncupantur [...] et rursum Thebe singulariter et Thebae pluraliter, et Mycenae singulariter et Mycenae pluraliter (B 931-932)

EV III iii

(80v) Eius [*scil.* ἑλληνισμοῦ] duas cum statuunt differentias, alteram quae a communi sit remota consuetudine [...] (81r) de secunda vero cum usus sit et consuetudo varia, nihil etiam statim et omnino constantis potest ascisci (B 933)

EV III iii

(81r) Sed enim ipsa de arte loquendi vel graece vel latine vel alio quoquomodo, quidnam potest afferri statim atque perpetui? [...] (81v) rectius percallebit is qui usum eam depraeheudit, quam qui analogia venatus fuerit (B 933-934)

EV III iii

(81v) Sed enim analogia num et ipsa a consuetudine derivatur? Si nihil aliud est quam multorum similium nominum appositio, ut definit Sextus (B 934)

EV III iii

(81v) qui barbarismum and soloecismum definiunt, consuetudinis meminisse constet, a qua quoniam adhorrent, vitio damnantur (B 935)

M I

(139) If *mēnin* is a part of the verse, it is either part of the whole verse [...] (141) That is what needs to be said on the general level against the parts of a sentence

M I

(142) when they say that some names are masculine by nature, others feminine, and others neuter [...] (154) and on the other hand there are Thebe singular and Thebes plural, or Mykene singular and Mykenai plural

M I

(176) there are two kinds of Hellenism [ἑλληνισμός], for one form is divorced from our common usage [...] (177) the second is useful for the aforementioned reasons, while the first is useless for the reasons which follow

M I

(180) if there is an expertise concerning Hellenism, either it has principles on which it is founded, or it has none [...] (190) whoever is most practised and accustomed in usage speaks good Greek, not he who understands analogy

M I

(199) In fact, analogy is the comparison of many similar words; but these words come from common usage, so that the existence of analogy proceeds from usage

M I

(210) they [*scil.* the grammarians] define barbarism [βαρβαρισμός] and solecism [σολοικισμός] by saying that «barbarism is a mistake against accustomed usage in a single word», and «solecism is an unaccustomed and incongruent mistake in the whole construction»

EV III iii

(81v) ad haec nomen quod etymologia debet diiudicari latinum graecum ne an barbarum sit, aut omnia se praecedentia habet ipsi supposita etymologiae aut non habet [...] (82r) sed propter tritam aliquam consuetudinem usumque communem, ita id quod etymo suscipitur et propterea vel inter latina vel graeca reponitur, non ex etymologia sed ex usu et consuetudine suscipi debere (B 935-936)

EV III iii

(82r) sed enim quandoque accidit ut eadem duobus nominibus appellentur [...] non secus et qui consuetudinem locutionis aliis in rebus sequuntur vel graece vel latine loqui iuxta proportionem servata quis abnegaverit? (B 936)

EV III iii

(82r) Tauriscus enim Cratetis auditor versari eam circa promptitudinem quandam sine arte [...] (82v) Philarchus quoniam opem tulerit liberis Phinei obcaecatis matri, scilicet, eorum Cleopatrae gratum facturum Telesarchus quoniam Orionem excitare tentaverit (B 936-937)

EV III iii

(82v) His igitur et huiusmodi in rebus a falsis vanisque historiis originem trahentibus [...] sicuti Ulyssi quem in equum volunt fuisse transformatum (B 938)

EV III iii

(82v) veluti (ne approposito recedamus exemplo) Ulysses a quibusdam fertur a Telegono filio per ignorantiam occisus (B 938)

M I

(242) as far as the word which is judged by etymology to be good Greek is concerned, either all its predecessors must have roots or it must go back to certain of the words said by nature [...] (244) we shall accept the word which is being judged by etymology not because of its etymology but because of common usage

M I

(245) Moreover, sometimes the same thing is called by two names [...] (247) so shall we too speak good Greek because our word has currency in our own usage and not because of the trustworthiness of etymology

M I

(248) Certainly Tauriscus the pupil of Crates, who like the other 'critics' subordinated grammar to criticism [...] (262) Phylarchus saying in his ninth book that it was because he had made whole the blinded sons of Phineus as a favour to their mother, Cleopatra daughter of Erechtheus; and Telesarchus in his *Argolicum* that he had attempted to resurrect Orion

M I

(263) in addition to this, one of the subjects of history is history [ἱστορία], another is myth [μῦθος], and the third is fiction [πλάσμα] [...] (264) and that the companions of Diomedes turned into sea birds, Odysseus into a horse

M I

(267) when one says that Odysseus was killed in ignorance by his son Telegonus

EV III iii

(82v) pars quae circa poetas et auctores alios interpretandos versatur etiam monstretur et inanis et inconstans [...] (83r) proptereaue grammaticam nobis esse necessariam (B 938)

EV III iii

(83r) Impuri et obsceni amoris et ebriosae vitae fomenta ab Alcaeo et Anacreonte multos petisse: iracundiae praecepta ab Archiloco et Hipponacte bibisse (B 939)

EV III iii

(83r) alioqui saltatio etiam conduceret ad foelicitatem, quoniam aliquando utilis fuit Sostrato in Priene patria liberanda, quando ei Antiochus id ipsum muneris saltatione concessit (B 939)

EV III iii

(83r) Sed ne poeticam aliqua ex parte utilem vitae causa indicta prorsus abnuamus, et alias artes quae homini magnopere subserviant, refutare omnino videamur [...] an igitur omnino sapiens erit grammaticus atque ut graecis dicitur πάνσοφος et omnis scientiae peritus? (B 939)

EV III iv

(83v) Percursis quae ad grammaticam infirmendam facere videbantur, sese ad rhetoricam demoliendam Pyrrhonii converterunt [...] Aristoteles artem eam sermonum dixit esse (B 940)

EV III iv

(83v) omnis inquit [Sceptici] ars collectio est ex compraeensionibus exercitatis et ad utilem vitae finem relatis; huiusmodi autem non est rhetorica, quare ars dici iure non potest, neque enim falsorum sunt compraeensiones (B 940-941)

M I

(270) The part of grammar dealing with poets and prose-writers has already been potentially destroyed by us as well [...] (271) and therefore grammar is necessary

M I

(298) so do the love-crazed and drunk become more inflamed by reading the poetry of Alcaeus and Anacreon, while the irascible have Hipponax and Archilochus as their trainers in vice

M I

(293) But we say that for this reason dancing is also a necessary expertise, since Sostratus the court-dancer of Antiochus, when he was forced to do the 'Freedom Dance' at the banquet, after the king had seized his homeland Priene

M I

(299) Let us, however, without saying anything against poetry, do something different by refuting those who claim to have an expertise [τέχνη] [...] (300) That the grammarian, however, is not at the same time all-wise [πάνσοφος] and learned in every branch of knowledge, is proved both by its being immediately apparent and from the actual results

M II

(1) Following on our discussion of the Art of Grammar we shall speak of the art of Rhetoric [...] (8) In the first of his books on *The Art of Rhetoric* Aristotle describes rhetoric more simply as «the art of speech»

M II

(10) Now every art is «a system composed of coexercised apprehensions directed to an end useful for life»; but, as we shall establish, rhetoric is not a system of apprehensions

EV III iv

(83v) Propterea Critolaus Peripateticus et ante eum Plato rhetoricam vituperarunt, ita ut malam potius artem vocarint, quam artis nomine dignati sint [...] (84r) qui cum orare velint magis muti quam pisces appareant (B 941)

EV III iv

(84r) Ad haec ipse Critolaus Peripateticus, cuius tanquam impugnatoris rhetoricae meminit etiam Fabius in secundo, Critolaus – inquam – et Charmidas et Clitomachus Academici, conspicientes artes vitae utiles e civitatibus non solere depelli [...] non unam autem rhetoricam expulsam voluerunt ita ut aliam retinerent, sed omnem omnino rhetoricam, haec quidem Graeci (B 941)

EV III iv

(84r) Caeterum si ars, inquit, est rhetorica aut habenti est aut civitatibus utilis ut artes caeterae [...] (84v) et quemadmodum anima corrupto corpore discedit, sic et corruptis legibus civitates perire (B 942)

EV III iv

(84v) Quapropter apud Persas lex erat ut qui defunctis regibus chari [*sic*] fuissent, omnem iniquitatem, postquam animam ipsi reges exhalassent, quinque diebus continuis committerent [...] si quis tres peregrinatus menses fuerit civitatem amplius non agnoscat (B 942)

EV III iv

(84v) Etenim modo dictionibus ipsis et legum positoris vocibus docent in haerendum [...] et spectatores deludunt ac velocitate et versatilibus digitis tanquam furantur aciem oculorum (B 942-943)

EV III iv

(84v) Sed qui respondent, alii Platonem in

M II

(12) And in fact Critolaus the Peripatetic, and Plato long before him, in consideration of this, condemned rhetoric as being a base artifice [*κακοτεχνία*] rather than an art [...] (18) [our lecturers] are seen to be more mute than fishes in open court

M II

(20) And Critolaus and the men of the Academy, including Cleitomachus and Charmidas, are wont to argue like this – that the cities do not expel the arts knowing them to be extremely useful for life [...] (25) But the cities mentioned above did not reject one sort of rhetoric and admit another but shunned it all without exception

M II

(26) In addition to what has been said, if rhetoric is an art at all, it will be of use either to its possessor or to the cities [...] (31) and as the soul perishes when the body has perished, so the cities are destroyed when the laws are abolished

M II

(33) Hence, too, the shrewd Persians have a law that on the death of their king they must practise lawlessness for the next five days [...] (35) if a man has been absent abroad for three months he no longer recognizes the city

M II

(36) For at one time they advise us to attend to the ordinance and words of the lawgiver [...] (39) For just as jugglers deceive the eyes of the beholders by their sleight of hand

M II

(43) some assert that as there are two

Gorgia (ut mihi videtur) secuti, duplicem rhetoricam faciunt [...] (85r) ad haec bene dicere, non solum pertinet ad rhetorem, sed commune est omnibus doctrinis et disciplinis (B 943)

EV III iv

(85r) et multam praeterea patitur difficultatem ipsum bene dicere, qui pacto debeat accipi: vel quod res utiles nunciet, vel quod propria linguae, in qua versatur, sint verba, vel quod breviter et circumscripte rem explicant, nam de rebus ipsis parum vel nihil sciunt, et consuetudo et liberales artes etiam linguae proprietatem sibi vendicant. Breviter vero tantum abest ut dicam ut periodis utantur et epiphonematibus et concursum vocalium vitent, et similiter desinentia verba vel de linguis quaerit adeo, ut si quis communi sermone ita uti vellet, ut illi in orationibus, irrideretur (B 943-944)

EV III iv

(85r) De fine quoque rhetoricae controversiam excitant [Academici] [...] Secundo quod falso est et veri phantasiam efficiens, ad assensum inducit, quod εἰκός nominari Graeci rhetores consueverunt, ἀπὸ τοῦ εἰκός εἶναι τῷ ἀληθεῖ (B 944)

EV III iv

(85r) Tertio persuasibile dicitur, quod veri falsique intermedium et utrique commune videtur esse [...] Ad haec cum circa opposita versetur, et opposita falsa non sint, falsi etiam non fiet speculatrix (B 944-945)

EV III iv

(85v) Atque in hunc fere modum Ephectici adversus rhetoricam argumentatur [...] quando et divitiis multi persuadent

forms of rhetoric [...] (51) In addition to what has been said, speech is not a property confined to rhetoric but is common to every branch of learning which uses words

M II

(57) But it is not for the reason that his speech indicates things of profit; for orators know nothing about those things. Nor is it because his speech is a form of good Greek; for this is also shared by those who keep to customary usage and the liberal arts. Nor is it because his speech indicates objects clearly, concisely and competently; on the contrary, in their desire to give out their well-rounded periods and concluding clauses [ἐπιφώνημα], and not to let vowel collide with vowel, and to avoid similar sentence-endings, they preclude themselves from expounding things at once clearly and concisely

M II

(60) For the present let us pass on and base our objections on the 'end' of rhetoric [...] (63) in another sense of that which is false, but which, by implanting an impression of truth, draws us on to assent (and this the orators are accustomed to call 'likely' [εἰκός], from the fact that it is like the truth [ἀπὸ τοῦ εἰκός εἶναι τῷ ἀληθεῖ])

M II

(63) and in a third sense of that which shares in truth and falsehood alike [...] (70) If, however, it advocates opposites, and opposites are not (both) false, it will not have the false for its object

M II

(72) These, then, are the objections which we [*scil.* the Sceptics] deem it proper to use against the Orators [...] For it is in the

et gloria et probitate et corporis dotibus
(B 945)

power of many to persuade by means of
wealth or beauty or glory

EV III iv

(85v) Propterea apud Athenienses a prima antiquitate non permittebatur ut reis oratores adsisterent in Areopagi consilio [...] quando vinci potiusquam vincere rhetoribus obvenit (B 945)

M II

(77) And for this reason the Athenians, in olden days, were not allowed to have an advocate to support those on trial at the court of Areopagus [...] (87) But the orator is more often loser than victor

EV III iv

(85v) Partes vero rhetoricae ducunt in controversiam. Aliam enim iudicalem faciunt, consultricem aliam vel deliberatricem, aliam laudatricem [...] et eius finis persuasio merito iudicetur (B 945-946)

M II

(89) One may also raise difficulties for them based on the parts of rhetoric. The parts of rhetoric [μέρη ῥητορικῆς], they say, are «the juridical [δικανικόν], the deliberative [συμβουλευτικόν] and the laudatory [ἐγκωμιστικόν]» [...] (92) and this conflicts with the notion that rhetoric aims wholly at persuasion

EV III iv

(85v) Sed nec quid iustum quid utile quid bonum aut pulchrum saepenumero constat, hinc Coracis historia in scholis protrita, et proverbium «mali corvi malum ovum» a iudicibus decretum (B 946)

M II

(96) And there is evidence for this in the story commonly told about Corax [...] (99) «A bad egg from a bad crow!»

EV III iv

(85v) hinc in deliberando tam multae controversiae et in laudando tanta dissensio, quando alia saepe laudum materia repugnat aliis laudibus, unde Busiris, Amycus, Antaeus hospitem interfectores genere laudati, quanquam moribus damnatissimi (B 946)

M II

(104) if we are to praise unconditionally noble birth and abundance of children and everything of that kind, we must praise those slayers of guests, Busiris and Amycus and Antaeus, because they were sons of Poseidon

EV III v

(86r) Itaque geometriam ducentes in controversiam, quoniam (inquiunt) eius artis professores animadverterunt multitudinem difficultatum eos insequentium [...] alia [scil. hypothesis] quam demonstrationis principium appellamus dum petimus quicquam ut ad rem concludendam nos preparemus (B 946-947)

M III

(1) Since the geometers, perceiving the multitude of difficulties which beset them [...] (4) in a third application we term the starting-point of proofs [ἀρχὴ ἀποδείξεως] 'hypothesis', it being the postulating something for the purpose of proving something

EV III v

(86r) Interrogemus igitur eos in hunc modum, vel firmum et stabile est ad faciendam aliqua de re fidem, quicquam ex hypothesi capere, vel infirmum et debile [...] sed tria quattuor sunt per hypothesim, ergo sex octo (B 947)

EV III v

(86r) atque in hunc modum (86v) multa possent excogitari, quae si geometrae non admiserint, utpote quibus placeat solidum extare fundamentum, si quod ei superstructum fuerit debeat admitti [...] ut sit signum sine parte et dimensione, et extremum lineae (B 947-948)

EV III v

(86v) in primis autem finitionem puncti reiiciunt, ut sit signum sine parte et dimensione, et extremum lineae, nam aut corporeum inquirunt, aut incorporeum [...] (87v) postquam autem semel privaverimus latitudine longitudinem, non amplius longitudinem imaginabimur, sed tolletur protinus eiusque notio evanescet (B 948-950)

EV III v

(87v) neque transferimus aut similitudine, aut compositione, aut analogia [...] aberravit (inquit Sextus) et sophismate lusit Aristoteles, quandoquidem cum muri longitudinem sine latitudine cogitamus, non sine omni latitudine ipsam cogitamus, sed sine ea tantum quae in ipso constituta est muro (B 950-951)

EV III v

(87v) At enim quoniam lineam dicunt geometrae terminum esse superficiei [...] (88v) Si vero dicent hoc postremum, ut in corporeitatem ipsam vertantur transmu-

M III

(8) Assuming a thing by hypothesis is either a strong and firm confirmation or unreliable and weak [...] (11) but in fact, as the hypothesis grants, three is four; therefore six is eight

M III

(12) But just as the geometers will say that these hypotheses are absurd (for the foundation must be firm in order that the inference which follows may be agreed) [...] (20) So in describing these they say that «the point is a sign without parts or dimensions [σημεῖον ἀμερὲς καὶ ἀδιάστατον]», or «the limit of a line»

M III

(22) Now the point, which they say is «a sign without dimensions», is conceived as either a body or incorporeal [...] (39) but when we reach the point of finally depriving the length of breadth we shall no longer be imagining even length, but even the notion of length will be destroyed

M III

(40) or by way of transference from things clear, and this way is threefold – by similarity [ὁμοιωτικῶς], or by composition [ἐπισυνθετικῶς], or by analogy [ἀναλογιστικῶς] [...] (58) but he [*scil.* Aristotle] is in error, or perhaps humbugging us. For whenever we conceive the length of the wall without breadth, we do not conceive it as wholly without breadth but without the breadth which belongs to the wall

M III

(60) and seeing that the geometers declare that the line, which is «length without breadth», is also «the limit of the plane» [...] (89) And if after coming to-

tenturque, tum sequetur illud, quoniam omne quod mutationem suscepit est corpus, ut ille ipse corpus fuerint antequam ad ipsum constituendum corpus plane concurrerint, atque ita incorporeum fiet corporeum (B 951-954)

EV III vii

(90r) Unum itaque ut hinc summamus initium, finivit Plato «illud sine quo nihil unum dicitur» [...] si enim unum ea ipsa essent, quod non est arbor, aut lapis, aut animal, non diceretur unum (B 958)

EV III vii

(90r) Atqui, vel alia est a rebus particularibus numeratis unitatis Idaea, vel cum eis quae ipsa participant intelligitur [...] (90v) Si vero aliquid oritur accrescitve, duo non fient duo, sed quattuor, dualitas enim exorta, et unitas, et altera unitas, quaternarium numerum constituunt (B 958-959)

EV III vii

(91r) Caeterum si a denario demptio fiat unitatis, vel ab existente fiet denario, vel a non existente [...] Ex additione etiam numerum non accrescere, potest iusta proportionem probari, quod ipsimet Sceptici longo discursu deducunt (B 959-960)

EV III viii

(91r) Sceptici philosophi post geometriam et arithmetica, ductas in controversiam, astrologiam demoliri satagunt; astrologiam, inquam, non metientem syderum magnitudines et eorum supputantem motus, nec hymbres et serenitates praenuntiantem, Hipparchi et Eudoxi more, atque nautarum instar et agricola- rum (B 960)

gether they change to corporeality, then, since that which admits of change is *ipso facto* corporeal, each of these will be body even before their coming together, and thus too the incorporeal will be body

M IV

(11) Now Plato, in formulating in rather Pythagorean fashion the concept of the one, declares that «One is that without which nothing is termed one» [...] (12) For if a plant or an animal is the One, what is not a plant or an animal will certainly not be termed one

M IV

(14) Either the Idea of the One [ἡ τοῦ ἐνὸς ἰδέα] is different from the particular numerables, or it is conceived along with those things which participate in it [...] (22) And if something is added, the two will become not two but four; for the additional dyad *plus* the monad and the second monad make up the number four

M IV

(29) Further, if the subtraction of the monad is from the decad, it is from the decad either as existent or as non-existent [...] (31) Now by these arguments it has been shown that it is not feasible to conceive any number by subtraction; and that it is not feasible by addition either is easy to show by continuing to raise difficulties of a like kind

M V

(1) The task before us is to inquire concerning astrology or the 'mathematical art' – not the complete art as composed of arithmetic and geometry (for we have confuted the professors of these subjects); nor yet that of prediction practised by Eudoxus and Hipparchus and men of their kind, which some also call 'astronomy' (2) (for this, like agriculture and

navigation, consists in the observation of phenomena, from which it is possible to forecast droughts and rainstorms)

EV III ix

(95r) Musica Ephectici [*scil.* Sceptici] philosophi improbatu, quoniam rem invidiosam aggredierentur, ipsius nominis variam acceptionem praetulerunt. Primum musices appellatione sumpserunt eam facultatem, quae circa melodias et sonos et rhythmos versabatur [...] et propterea qui tibiis et psalteriis uterentur, musicos vocaverunt (B 971)

EV III ix

(95v) Pythagoras, cum dicitur ebrios pueros concentibus quos iussit adhiberi, mentis compotes redidisse, avertit forte ab amentia paululum [...] testis est Clytemnaestra (B 972)

EV III ix

(95v) non tamen propterea ad foelicitatem facere ipsam confitebimur, quoniam alii etiam philosophi id negavere, et ociosam dixere et amantem vini, et ministram voluptatum (B 973)

EV III ix

(95v) Quod si quis diceret delectari magis peritos arte quam imperitos [...] quemadmodum etiam delphines concentibus tibiarum oblectati, eremigatis adnatant navigiis (B 973)

EV III ix

(96r) Nec admittunt Sceptici mundum harmonia gubernari, nec si admittant, confici ob id propterea volunt ut ipsa faciat ad felicitatem (B 973)

M VI

(1) The term 'music' is used in three manners: according to one manner, it is a science concerned with melodies, notes, rhythmic compositions, and parallel subjects [...] we name those who use auloi and psalteries musicians and female harpers musicians

M VI

(8) Pythagoras, when he once observed how lads who had been filled with bacchic frenzy by alcoholic drink differed not at all from madmen [...] (11) There was present with Clytemnestra a bard

M VI

(27) Indeed, even if the followers of Plato accepted music, one must still not say that it tends toward good fortune [εὐδαιμονία], since others, too, who are not wanting in trustworthiness [ἀξιοπιστία] on these things, such as the followers of Epicurus, deny this claim. We say, conversely, that it is useless and «idle, fond of wine, careless of property»

M VI

(29) But music would not be said to be useful because musicians take more delight than the common people from the things heard [...] (32) so dolphins, as the account goes, delighting in the melodies of auloi, swim toward ships as they are being rowed

M VI

(37) That the cosmos is ordered in accord with harmonia is shown to be false in various ways; even if it is true, such a thing has no power in reference to happiness

EV III ix

(96r) At secunda via demoliendae musicae artis apud Scepticos haec est, ut principia subvertant [...] Dissonantes quidem ii qui inaequaliter et divulsa magis movent auditum. Consonantes vero qui aequalius et impartiliter magis (B 973-974)

EV III ix

(96r) Circumscribunt autem distantias quasdam secundum quas moveatur vox vel ad acutius quiddam exurgens et extenta, vel ad gravius inclinans et remissa [...] (96v) Quae quidem vox aut corpus est, aut incorporeum? Non illud iuxta Peripateticos, non hoc secundum Stoicos (B 974-975)

EV III ix

(96v) Atqui si non est vox acuta et gravis, vox ulla non est [...] si in ea quae sunt, non erit integrum tempus, sed (97r) eius partium aliquae erunt, aliquae non erunt (B 975-976)

EV III x

(97r) ut signorum alia sint rememoratrix, ita mihi liceat vocare quae illi dicunt ὑπομνηστικά, alia demonstratrix ab illis ἐνδεικτικά nuncupata [...] nam signa rememoratrix dicunt esse fumum ignis et cicatricem vulneris, quae cum ipso cuius sunt signa quodammodo sua claritate conservantur (B 977)

EV III x

(97v) Haec itaque signa in controversiam ducere tentant in hunc modum, pronunciata volunt esse dicta λεκτά illi nuncupant [...] [alii] aiunt sanum tum esse coniunctum, cum id quod contraponitur parti consequentis enunciati, pugnat cum ea parte quae antecessit (B 977)

M VI

(38) but the second [*scil.* type of refutation], assailing even the principles of music, consists rather of a more practical inquiry [...] (43) Dissonant are those that move the hearing irregularly and in a disjointed manner; consonant are those that do so more regularly and continuously

M VI

(45) Some intervals are outlined by these notes, in accord with which the sound moves, either ascending toward the sharper or descending toward the heavier [...] (54) But it is neither a body as the Peripatetics teach in many ways, nor is it not a body, as the Stoics teach

M VI

(56) Indeed, if sound is neither short nor long, there is no sound [...] (67) but if it is divided into the chronoi that are, the chronos will not be whole; rather, some of its parts will be and some will not be

M VIII

(151) One kind [*scil.* of signs] is the recollective [ὑπομνηστικὸν σημεῖον], which appears useful especially in the case of things that are unclear for the moment; the other kind is the indicative [ἐνδεικτικὸν σημεῖον] [...] (152) immediately we see one of them (that is, the smoke) we renew the rest (that is, the unseen fire). (153) The same account also applies in the case of the scar that comes after a wound

PH II

(107) We say, first, that it is unclear whether there are any sayables [...] (111) Those who introduce connectedness [συνάρτησις] say that a conditional [συννημμένον] is sound when the opposite [ἀντικείμενον] of its consequent conflicts with its antecedent [ἡγούμενον]

EV III x

(97v) Litem vero hanc contrariarum de sano connexo opinionum quis diiudicabit? [...] Quare ita prius non erit signato, sicuti nec dextrum sinistro, quoniam sunt simul natura, quod autem cum alio aliquo simul est, ipsum non praecedit ac per hoc, nec tamquam praecedens revelare potest subsequens (B 978)

EV III x

(97v) Ad haec controversia cum sit de ipso signo, nam Epicurei sensilia, Stoici intellectilia volunt esse, praeter Basilidem; nam et ipse et sectatores nihil voluit esse incorporeum (B 978)

EV III x

(98r) Stoici enim quatuor modos non congregantis colligentisque orationis ponunt, quinque vero modos indemonstrabilis orationis [...] Socrates homo, Socrates igitur animal, et trahitur illa propositio 'omnis homo animal' (B 979)

EV III x

(98v) Dogmatici affirmant et rationales medici, Empyrici vero tollunt, et Democritus in eam [scil. demonstrationem] in libro *Canonum* acriter invexit [...] secundum Diodorum initium summit a falso, et in falsum recidit (B 980)

EV III x

(98v) Inter Stoicos quoque num multa pugna etiam in ipsis assumptionibus? Plures enim non unam esse voluit Chry-

PH II

(113) Now it will no doubt seem impossible for this dispute to be decided [...] (117) For relatives are apprehended together with one another; and just as what is to the right cannot be apprehended as being to the right of what is to the left before what is to the left has been apprehended, and vice versa, and similarly in the case of the other relatives, so signs cannot be apprehended as signs of what is signified before what is signified has been apprehended

M VIII

(258) And we see that there are some who have done away with the reality of sayables – and not only people of other opinions, such as the Epicureans, but even Stoics like Basilides, whose view was that there is nothing incorporeal

PH II

(162) We make similar remarks in the case of the fourth and the fifth unprovable [ἀναπόδεικτοι] [...] (165) Socrates is human. Therefore Socrates is an animal. And the proposition 'Everything human is an animal' is redundant

M VIII

(327) if indeed the dogmatic philosophers and the rationalist doctors posit it [scil. demonstration], while the Empiricists do away with it, and perhaps also Democritus (for he spoke strongly against it in his *Rules*) [...] (333) And according to Diodorus, since it begins with the false «There is motion» and finishes with the false «There is void» it will itself be true, but he discredits the minor premise, «There is motion», as false

M VIII

(443) For to say that single-premised arguments [μονολήμματοι λόγοι] are not acceptable to Chrysippus (which perhaps

sippus, Antipater vero decrevit ex uno sumpto sermones confici (B 980)

some people will say against this objection) is completely silly [...] for Antipater, one of the most prominent men in the Stoic school, said that it was possible to put together single-premised arguments

EV III x

(98v) Syllogismum quoque eum in qua universalis propositio continetur eo damnant [Stoici], quod in promiscuum probandi recidat modum [...] Pari pacto in conditionalibus ut 'si dies est, lux est', huius enim veritas existente luce comprehensa est, et ex ea diem esse rescitum est atque probatum; mox ex die lucem esse inferunt, alia quoque per multa tam de affirmantibus quam de negantibus percurrunt, ut ostendant in promiscuum omnes locum recidere (B 980-981)

PH II

(196) Thus when they say [...] and wish to conclude from the universal proposition [...], they fall into the reciprocal argument [...] (199) Thus one must first apprehend that when it is day it is necessarily also light, in order to construct the conditional 'If it is day, it is light', and by way of this conditional it is concluded that when it is day it is light. Hence, since the conditional 'If it is day, it is light' concludes – so far as the unprovable before us goes – to the co-existence of its being day and its being light, while the co-existence of these items confirms the conditional, here too the reciprocal mode of *impasse* overturns the subsistence of the argument

EV III x

(98v) Inductionem quoque non admittunt [Sceptici] [...] Si secundum, labor inanis erit et irritus, quando particularia infinita sunt et nullo termino ab hominibus comprehensa (B 981)

PH II

(204) It is easy, I think, to reject the method if induction [ἐπαγωγή] [...] and if all, they [*scil.* the Dogmatists] will labour at an impossible task, since the particulars are infinite and indeterminate

EV III x

(98v) Definitionem etiam num disiicere tentarunt, primo inquiunt is qui definitum ignorat potis non est [...] Qui vero ad disciplinam diceret necessariam, non nihil diceret, si primus qui res novit, eas ipsas definitione comprehendisset, sed modo ex definitis definitionem iudicant, quae et iudicari forte nequit, cum ad infinitum procumbat inquisitio rerum definiendarum (B 981)

PH II

(207) if someone who is ignorant of the *definiendum* [τὸ ὀριστόν] cannot define what is unknown to him [...] (208) Hence either we shall define absolutely nothing because of the infinite regress or we shall show that definitions are not indispensable

EV III x

(98v) Si sunt genera, vel tot sunt quot species, vel genus omnibus est commune

PH II

(220) If genera [γένη] exist, either they are as many as the species [εἶδη] or there

speciebus [...] (99r) Infinitum etiam erit genus unumquodque in infinita dissectum, non solum species sed et individua (B 981)

EV III x

(99r) Miror tum quod illud etiam socraticum a Xenophonte in libro de Socratis dictis relatum, ipsi non rettulerint, Socratem consulere solitum logicam ita descendam, ut magnum eius studium multaque operam improbaret (B 981-982)

EV III xi

(99r) neque enim propterea docent quomodo homines ad existimandum deos esse pervenerunt, eoque magis quod de illis diverse sunt arbitrati. Persae enim ignem, Aegyptii aquam deum esse dixerunt, alii aliud (B 982)

EV III xi

(99r) nec Epicuri ex simulachris (99v) humanae formae observantibus ante ora dormientium [...] primo novisse oportuit quid sit beatitudo, cuius participatu quispiam dicitur beatus (B 982-983)

EV III xi

(99v) Sed apud Graecorum multos daemonia quaedam divinaque natura dicitur et Eudaemon vocabatur qui daemonem εὖ, id est, bene haberent dispositum, quare inquirunt antequam beatitudinem cognoscamus, primum cognitionem dei et daemonis habuisse convenit, unde alterutrum indiget alterutro, et haec quidem et alia complura disserunt de opinione quam primo dicuntur homines de diis habuisse (B 983)

is one genus common to all the species [...] (221) and each genus will be infinite, being cut into infinitely many pieces – for it is divided not only into the species but also into the individuals

M VII

(8) but Socrates was concerned, at least according to his other companions, with only the ethical part, seeing that Xenophon in his *Memoirs* explicitly says that he rejected the physical part as being beyond us, and studied the ethical part alone as being our business

M IX

(32) all men possess a conception of Gods, but not in the same way; thus the Persians, for example, deify fire, the Egyptians water, and others other things of that sort

M IX

(43) as he [*scil.* Epicurus] imagines that Gods were conceived «in accordance with the presentations during sleep of images of human shape» [...] (45) the idea that God is eternal and imperishable and perfect in happiness was introduced by way of transference from mankind

M IX

(47) But, according to them, «happiness is a certain daemonic and divine nature», and «he who has his daemon well disposed [εὖ]» is said to be 'happy' [εὐδαίμων]. So that, in order to grasp human happiness we must previously have a notion of 'God' and 'daemon', and in order that we may conceive God we must have a previous conception of the happy man. So then, as each of these waits for its conception to be derived from the other, it becomes for us inconceivable

EV III xi

(99v) Deinde an ipsi sint dii longiuscule disputarunt, quoniam de aliqua re haberi opinio et existimatio potest, quae tamen res ipsa non sit, ut Scylla et Hippocentaurus (B 983)

EV III xi

(99v) deos autem non esse dixere multi, sicuti Euhemerus arrogans senex [...] quam opinionem secutus videtur Critias et Prodicus Chius, relata inter deos existimans ea omnia, quibus iuvarentur mortales, sic solem, lunam, stellas, fluvios, et caetera fuisse deorum vice consecrata (B 983)

EV III xi

(99v) Diagoras etiam Melios Dithyramborum scriptor, qui initio sui carminis gubernari omnia daemone et fortuna dixerat, affectus iniuria: cum videret impune degere qui se affecissent, palinodiam cecinit (B 983)

EV III xi

(99v) et Theodorus Atheus cognomento, qui varie de iis quae apud Graecos recepta fuerant disseruit, et Abderites Protagoras [...] cuius rei longo sermone meminit in secundo *Syllorum* libro Timon (B 983)

EV III xi

(99v) Fuere autem qui contradicerent et deos esse sint arbitrati, quattuor potissimum freti fundamentis hisce, consensu hominum, mundi ordine, multis quae absurdissima existimant esse opinionem consequentibus eorum qui deos omnino sustulerunt, facili demum explosione earum quae ipsis adversarentur sententiarum (B 983)

M IX

(49) Since not everything which is conceived partakes also in existence, but it is possible for a thing to be conceived and not exist – like a Hippocentaur and Scylla

M IX

(17) And Euhemerus, nick-named 'the Atheist,' [ἄθεος] says [...] (18) And Prodicus of Ceos says – «The ancients accounted as Gods the sun and moon and rivers and springs and in general all the things that are of benefit for our life, because of the benefit derived from them, even as the Egyptians deify the Nile»

M IX

(53) And Diagoras of Melos, the dithyrambic poet, was at first, they say, god-fearing [δεισιδαιμων] above all others [...] he changed round and asserted that God does not exist

M IX

(55) Theodorus 'the Atheist,' too, is of the same mind as these men, and (according to some) Protagoras of Abdera [...] (57) Mention is made of this story by Timon of Phlius, in the second book of his *Silli*

M IX

(60) Those, then, who maintain that Gods exist try to establish their thesis by four modes, arguing, firstly, from the universal agreement of mankind [ἡ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις συμφωνία]; secondly, from the orderly arrangement of the Universe [ἡ κοσμικὴ διάταξις]; thirdly, from the absurd consequences of the denial of the existence of deity; fourthly and lastly, by undermining the opposing arguments

EV III xi

(99v) nam multas rettulit Sextus in libro contra philosophicos Clitomachi et Carneadis soritas, quas Cicero non explicuit (B 984)

EV III xi

(100r) quas rerum causas astruere conati sunt Dogmaticorum philosophorum plurimi [...] ut tandem huic rei sicut et caeteris omnibus dubitationem et ambiguitatem inferrent, et assensum cohiberent (B 984)

EV III xi

(100r) Ad haec si causa est ulla, vel corpus corporis est causa, vel incorporeum incorporei [...] si secundum, tertium etiam quiddam effici ab eo iure non dices, quod videlicet in ipso ante non praefuisset, fieri enim qui potest ut unum vertatur in duo, aut duo in tria (B 984-985)

EV III xi

(100v) Si enim ignis gratia exempli ustionis erit causa vel suapte id erit natura et per sese, vel cooperatur ei combusta materies [...] si id habetur pro causa, quod si adest effectus producit, si abest non producit, tam erit causa materiae proprietatis ad recipiendam impressionem ignis, quam ipse ignis (B 986)

EV III xi

(100v) ut pene fateantur non aliud esse patiens ab agente, sed eorum concursu fieri effectum [...] quare confici volunt absurdum esse ut quod a duobus pendet, in unum tantum modo ut in causam referatur (B 986)

EV III xii

(101r) Corpus igitur si (ut aliqui finiunt) est quod facere potest aut pati [...] Si vero

M IX

(190) And Carneades propounds other sorites-arguments [σωρίτης] of this kind to show that Gods do not exist

M IX

(195) Most, or almost all, of the Dogmatists assert its [*scil.* the cause's] existence [...] And that they [*scil.* the Sceptics] do not do this inconsiderately one may learn from the arguments adduced on either side

M IX

(210) Further, if cause exists, either body is cause of body, or the incorporeal of the incorporeal [...] (220) and when united with another it would not be able to produce a third thing which was not previously in existence. For neither is the one thing able to become two, nor do the two produce a third thing

M IX

(241) if fire is the cause of burning, either it is productive of burning by itself and using only its own power, or it needs for this purpose the co-operation of the burning material [...] (243) if it is the cause because the effect occurs when it is present and does not occur when it is absent, the suitability too will be the cause for both these reasons

M IX

(251) those who make this reply grant us, almost without dispute, that what acts is not different from what is acted upon [...] thus it is absurd not to ascribe the effect produced by the conjunction of two things to those two, but to attribute it to one of them only

PH III

(38) Some say that a body is that which can act and be acted upon [...] (43) But if

nec linea est in corpore, nec superficies, neque etiam latitudo, neque longitudo, neque profunditas inerit (B 987)

there are neither lines nor surfaces in bodies, there will not be length or breadth or depth in bodies either

EV III xii

(101r) Quod etiam tactus non sit comprehensibilis ita astruit, quae se tangunt, aut se totis ita dixerim tangunt, aut partibus [...] (101v) de quibus actum libro secundo, cum de decem modis cohibendi assensus ageretur (B 987-988)

PH III

(45) That touch is inapprehensible we deduce in the following way. Things which touch one another do so either with their parts or whole with whole [...] (50) and the other items I discussed earlier in my remarks on the Ten Modes

EV III xii

(101v) Sed illa et alia complura disserentes ad temperamenta deveniunt, Iuniores [scil. Sceptici] appellant complexionem, quae in incerto posita contendunt, ob multitudinem dissonantium opinionum [...] Si vero pars misceatur parti ita, ut totum toti coextendatur, per transitum qualitatis et essentiae aequalia erunt, et tunc aut unum decem aequabitur, aut decem uni (B 988-989)

PH III

(56) Many things are said about blending, and the disagreements [σπάσεις] among the Dogmatists on this topic of inquiry are pretty well interminable [...] (60) But if the hemlock is mixed up with every part of the water and extends as a whole over the whole of it inasmuch as both their qualities and their substances pass through one another [...] then the cup of hemlock will be equal to the ten cups of water

EV III xii

(101v) Motum deinde loco ut sic dixerim movere tentant, et cum sex eius dicantur esse species [...] neque autem hoc magis quam illud, neque contra Sceptici (B 989)

PH III

(64) Those who are thought to have treated motion pretty fully say that there are six kinds [...] (65) and the Sceptics have said that there no more is than is not

EV III xii

(102r) persuasi forte ab Antisthene Cynico, qui dum de motu interrogaretur, nihil verbo respondit, sed opere, surgens videlicet atque deambulans (B 989)

PH III

(66) This is why one of the Cynics, when the argument against motion was propounded, gave no answer but stood up and walked away, establishing by his action and evidently that motion is real

EV III xii

(102r) Si movetur quidpiam vel a se ipso movetur, vel ab alio (B 989)

PH III

(67) If anything is moved, it is moved either by itself or by something else

EV III xii

(102r) non a seipso, quoniam omne quod movere dicitur, vel propellendo movet,

PH III

(67) Not by itself [...] (68) since everything which produces motion does so ei-

vel attrahendo [...] si sursum urget, subtus se; si deprimit, superius se (B 989)

EV III xii

(102r) Neque etiam ab alio movetur, quoniam illud ab alio, aliud item ab alio, et sic in infinitum procumbet excursio [...] primum si dicent, causa per quam movetur, motrix ipsius erit, quare si movens agit et quod agit movetur, et illud alio indigebit motore, et alio item illud ipsum, quo ad finis tandem nullus inveniatur (B 989-990)

EV III xii

(102r) Quod si ad impetum et electionem confugerint, ad memoriam (inquiunt) revocent, non esse adhuc arbitrium certum veritatis diiudicandae. Hoc autem incommodum nos effugimus qui certa ducimur fide (B 990)

EV III xii

(102r) Addunt enim quod si dicerent non sequi semper quod movet [...] nihil autem pati potest quod aut appositione, aut ablatione, aut transpositione non patiatur (B 990)

EV III xii

(102r) Siquid enim aufertur ab aliquo, aut aequale ab aequali, aut maius ab minori [...] et in trinario binarius, et in binario unitas comprahendetur (B 990)

EV III xii

(102r) Rursum si quid ab aliquo auferatur, aut a toto totum, aut a parte pars [...] (102v) novemnarius autem unitate a denario sublata non minuitur (B 990-991)

EV III xii

(102v) Adiectionem etiam fieri non posse vel hinc potest comprobari [...] quare

ther by pushing or by pulling [...] (69) if by lifting, below; if by depressing, above

PH III

(67) If by something else, then since what produces motion acts and what acts is moved, that item too will need something else to move it, and the second a third, and so *ad infinitum* [...] (68) And if it is moved in virtue of some cause, the cause in virtue of which it is moved will be productive of motion in it – hence we are thrown back into an infinite regress by the argument stated a moment ago

PH III

(70) If anyone should seek refuge in impulse [ὄρμη] or choice [προαίρεσις], we should remind him of the dispute over what is up to us, which remains undecidable [ἀνεπίκριτος] since we have not up to now discovered a standard of truth

M x

(72) if each moving object must have its mover following it [...] (73) what is affected cannot be affected otherwise than by way of addition or of subtraction or of change

PH III

(85) If one thing is subtracted from another, either the equal is subtracted from the equal or the greater from the less [...] (87) two in three, and one in two

PH III

(88) Again, if one thing is subtracted from another, either a whole is subtracted from a whole or a part from a part [...] (93) Thus the one is not subtracted from the nine

PH III

(94) Addition too has been supposed by them to be something impossible [...] (97)

neque additio satis constat, neque detractio, et per hoc nec transpositio quae videlicet ex additione et detractone dissultat, quare motum non esse his rationibus asserunt (B 991)

EV III xii

(102v) Ad haec, ita Diodorus Cronus argumentatur: si quod movetur vel in eo in quo est loco movetur, vel in quo non est [...] de motu sphaerae in eodem loco, et distinctione termini a quo, et termini ad quem, ut corpus partim in altero et ex parte in altero esse dicatur (B 991)

EV III xii

(102v) pro quibus verbis reponunt ipsi [scil. Stoici] τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν [...] et quomodo inter se partes, multa disputatio (B 992)

EV III xii

(102v) Ad haec si aliquid est totum, aut aliud est a partibus ipsius, aut partes ipsae sunt totum [...] (103r) non tertium quoniam erit pars se ipsa maior, et minor qua scilicet continet et qua contenta est, si sui ipsius pars esse diceretur (B 992)

EV III xii

(103r) Naturalis quoque mutatio, quam iuniores alterationem dicere consueverunt vertitur in dubium [...] vel secundum causas agentes vel patientes permutatur (B 992)

EV III xii

(103r) Praeterea quod permutatur in aliquo tempore permutari dicitur [...] fieri autem nequit ut in tempore impartili atque indivisibili ferrum exempli gratia ex duritie in molliem permutetur? (B 992)

Along with the subsistence of addition and subtraction and local motion, transposition [μετάθεσις] too is cancelled for it is a matter of being subtracted from one thing and added to another by way of locomotion [μεταβατικῶς]

PH III

(71) If something is moved, then it is moved either in a place in which it is or in a place in which it is not [...] This argument comes from Diodorus Cronus [...] (72) we must transfer the argument to each of the parts of the sphere, and, suggesting that so far as the argument goes a thing is not moved in respect of its parts either

M IX

(332) the philosophers of the Stoic school suppose that 'the Whole' [τὸ ὅλον] differs from 'the All' [τὸ πᾶν] [...] (335) There exists also some small dispute [δι-άστασις] about the Part [μέρος]

PH III

(98) Again, if anything is a whole, it is either something different apart from its parts or else is its parts themselves [...] (101) Nor yet will each be a part of itself; for by dint of being included, a thing will then be both greater and less than itself

PH III

(102) Some say that so-called natural change [φυσικὴ μεταβολή] does not subsist [...] (103) it changes in virtue of certain actions of a cause and by being acted upon

PH III

(106) What changes must change in some time [...] (107) But it is impossible to think that in a partless time iron, say, changes from hard to soft or that any other change occurs

EV III xii

(103r) sed et generatio atque corruptio non expers dubitationis et controversiae, namque additione et ablatione et alteratione (ita fari liceat) antea sublatis, conspicuum affirmant esse utrunque subverti (B 992)

EV III xii

(103r) Si quid generatur, vel ipsum generatur cum nondum est, vel cum iam est [...] (103v) Adiciētes et illud si quod manet quiescitve, patitur, et omne quod patitur movetur, quod igitur quiesceret moveretur (B 992-993)

EV III xii

(103v) Ceterum de loco multa discutiebant praepōnentes multis eum accipi modis large et presse (B 993-994)

EV III xii

(103v) Ad haec quoniam dimensiones non habentur nisi tres, haeque simplices non duplices (verbi causa), una longitudo, una latitudo, una profunditas, quaerunt cuius nam sint hae dimensiones, solius ne corporis? solius ne loci? an potius amborum? [...] facile ut dici queat corpus a spatio non differre (B 994)

EV III xii

(103v) Sed quantum attinet ad Scepticos ubi Stoicos impetivere sese verterunt ad Peripateticos impugnandos, qui cum dicant locum ultimum esse rei continentis quatenus continet (verbi causa) mei corporis locum esse Citimam ambientis aeris [...] non poterit constitui locus priusquam in ipso sit corpus, atque ita locus non erit, antequam in ipso corpus collocetur (B 994)

EV III xii

(103v) Ad haec inquirunt si locus est, vel (104r) factus est vel minime [...] Demum vel corpus est vel incorporeum, utru-

PH III

(109) Generation [γένεσις] and destruction [φθορά] are turned about together with addition and subtraction and natural change [...] it is no doubt necessary for generation and destruction to be rejected too

PH III

(112) If anything is generated, either what exists is generated or what does not exist is generated [...] (116) What rests is acted upon; and what is acted upon moves: therefore what is said to rest moves. But if it moves it does not rest

PH III

(119) We speak of places [τόποι] in two senses, strictly and loosely

PH III

(125) Since they [*scil.* the Stoics] say that place is an interval occupied by a body, in what sense – we ask them – do they mean that it is an interval? Is it the length of the body or its breadth or its depth only, or is it all three dimensions? [...] (126) the body will itself be its own place, and the same thing will include and be included

PH III

(131) These considerations – and yet more – are advanced against the position of the Stoics on place. The Peripatetics say that a place is the limit of what includes insofar as it includes, so that my place is the surface of the air enclosing my body [...] a place cannot subsist before the body comes to be in it; and for this reason it will not then exist

PH III

(132) if there are such things as places, they are either generated or ungenerated [...] (134) If there is such a thing as a

mq̄ue vero supra verum est in contro-
versiam (B 994-995)

EV III xii

(104r) Sicut et tempus etiam sub eadem
verti volunt, nam quatenus ea quae sen-
sibus apparent sequimur, videri dicunt
nonnihil esse tempus [...] sive qui cor-
pus, sive qui incorporeum sunt arbitrati
(B 995)

EV III xii

(104r) et utrique parti nectunt argumen-
ta, divisibile praeterea an indivisibile
percunctantur? Si secundum responde-
tur, opponunt praesentis, praeteriti et
futuri divisionem. Si primum, quoniam
omne quod dividitur mensurari dicitur
ab aliqua eius parte, nulla tempus asse-
runt posse mensurari, quoniam pars iam
praeteriit, pars futura est, et quae praes-
ens est, indivisibilis habetur (B 995)

EV III xii

(104r) Et quoniam omne quod generatur
aut fit in tempore fieri dicitur [...] Si se-
cundum respondent, ut diversum in di-
verso, praesens fiet in futuro, et futurum
in praesens fiet (B 995)

EV III xiii

(104v) Sicuti enim ille cui equus esset
ignotus, nec quid sit hinnire iam novit
[...] interrogati [Dogmatici philosophi]
nihilominus quid sit illud, cui illa ipsa
accidant, incredibiles excitabunt pugnas.
Alii enim virtutem, alii voluptatem, alii
indolentiam, alii aliud quiddam com-
mentabuntur esse id quod iuvat, quod
eligendum sit, quod foelicitatem efficiat
(B 996-997)

place, it is either a body or incorporeal.
But each of these is at an impasse, as we
have suggested

PH III

(136) We are affected in the same way
when we investigate time [χρόνος]: so
far as the appearances go, there seems to
be such a thing as time [...] (138) As to its
substance [οὐσία], some have said that
it is a body (e.g. Aenesidemus, who says
that it does not differ at all from what ex-
ists and from the primary body), others
that it is incorporeal

PH III

(143) if time exists it is either divisible or
indivisible. Now it is not indivisible: it is
divided into the present, the past and the
future, as they themselves say. Nor is it
divisible. For everything divisible is mea-
sured by one of its parts, the measuring
part being set against each part of what is
measured [...] If the future measures the
others it will be present and past; and the
past, similarly, will be future and present.
And this is incongruous. Thus, time is
not divisible either

PH III

(149) since everything which comes into
being is thought to come into being in
time [...] (150) If the present comes into
being in the future, the present will be
future; and if in the past, past

PH III

(174) for just as someone with no con-
ception of a horse does not know what
neighing is [...] (175) But when they are
asked what it is which has these attri-
butes, they [*scil.* the Dogmatists] fall into
a war without truce, some saying that it
is virtue, others pleasure, others absence
of pain [ἀλυπία], others something else

EV III xiii

(104v) Caeterum nullum esse suapte natura vel bonum vel malum vel indifferens, hinc argumentantur, quodcumque natura aliquem afficit, omnes pariter afficit qui eadem pollent natura. Ignis enim calefacit et comburit omnia ligna [...] (105r) At una impressio delet aliam, et informatio prior posteriore abolebitur, quoniam fusilis est quodammodo spiritus ipse corporeus (B 997-998)

EV III xiii

(105r) nam qui diceret leones suapte natura fortes esse, proptereaque affirmaret eligi natura ipsa fortitudinem [...] (105v) Apud Thebanos quoque puerorum amores non condemnati (B 998-999)

EV III xiii

(105v) Sed quod apud illos inquam hoc turpe non duceretur, sicut nec apud Persas abuti pueris ut superiore diximus libro, nec apud Massagetarum item turpe et obscenum erat mulieribus publice misceri et vacare adulteriis, nec apud Persas quoque turpe matres nubere filiis et patribus filias (B 999)

EV III xiii

(105v) atque hinc magnopere damnandi Cynici, et Stoici Zenon Cytieus, Cleanthes, Chrysippus, qui eum non malum sed ἀδιάφορον hoc est indifferens appellabant (B 999)

EV III xiii

(106r) publice mulieribus viros misceri, apud nos et plerasque nationes turpe et plenum obprobrio, apud nonnullos Indorum populos et usitatum et pene legitimum, quod et Crates Cynicus observabat, mulieres quaestum corporis facere flagitiosum [...] Illis vero etiam philosophus Zeno, qui ita absurdum esse non putavit matris particulam filii particula,

PH III

(178) For that nothing is by nature good or bad or indifferent some deduce as follows. (179) Fire, which heats by nature, appears heating to everyone [...] (188) for each succeeding imprinting erases the previous one, since breath is fluid and is said to be affected as a whole by each imprinting

PH III

(193) if anyone says that courage is by nature to be chosen because lions are naturally daring and thought to show courage [...] (199) among the Thebans in the old days it [*scil. homosexual sex*] was not thought shameful

PH I

(152) among us adultery is forbidden, while among the Massagetae it is accepted by custom as indifferent [...] among us it is forbidden to have sex with your mother, while in Persia it is the custom to favour such marriages

PH III

(200) What wonder, when Cynic philosophers and the followers of Zeno of Citium and Cleanthes and Chrysippus say that it is indifferent?

PH III

(200) Having sex with a woman in public, though shameful among us, is deemed not shameful among some Indians – at any rate, they have sex indifferently in public – and we hear the same about the philosopher Crates [...] (205) Zeno of Citium says that there is nothing out of place in rubbing your mother's private parts with your own – just as nobody

sicuti nec manu membrum aliud confri-
cari (B 1000)

would say that it was bad to rub any oth-
er part of her body with your hand

EV III xiii

(106r) Quare sileat Cytieus ipse, dum de
puerorum educatione deque sanctitate
filiorum in parentes agit, et Iocastae me-
minit et Oedipi (B 1000)

M xi

(191) At any rate Zeno, having put down
the things which are recorded about Jo-
casta and Oedipus, says that it was not an
awful thing for him to rub his mother

EV III xiii

(106r) Sileat et in *Politicis* Chrysippus
cum patrem ex filia, et matrem ex filio
prolem suscepisse non improbat [...] et
Plato quoque silentium teneat, dum in
universum peccat, et mulieres viris pro-
miscue communes facit (B 1000-1001)

PH III

(205) and Chrysippus in his *Republic* ex-
presses the belief that fathers should have
children by their daughters [...] Plato as-
serted even more generally that women
should be held in common

EV III xiii

(106r) Uni viro mulierem unam matri-
monio copulari, legibus plurimis est
cautum, multas vero uni addictas viro
mulieres, et Thraces, et Getuli, et Libes
voluere (B 1001)

PH III

(213) The law among us orders each man
to have only one wife; but among the
Thracians and the Gaetuli (a nation in
Libya) each man has several

EV III xiii

(106r) Nephas praeterea censeretur a ple-
risque hominibus, si humanis vesceren-
tur carnibus, quod nefas non esse bar-
barorum multi opere, Chrysippus etiam
verbis multis docet in sua *Republica* (B
1001)

PH III

(247) In the same treatise he [*scil.* Chry-
sippus] often introduces cannibalism to
us

EV III xiii

(106r) Nephas item humano sanguine su-
perum aras deturpari putabant nationes
multae, Lacones vero Dianae aram san-
guine humano madere religiosum existi-
mabant [...] quod non malum sed indiffe-
rens plerique putarunt (B 1001)

PH III

(208) Among most of us it is unlawful to
defile the altar of a god with human blood;
but Spartans are flogged mercilessly at the
altar of Artemis Orthosia [...] (209) and
some philosophers say that it is indifferent
whether you have sex with another's wife

EV III xiii

(106v) Pium esse parentes colere [...] Oc-
cidere hominem legibus vetitum est, qui
singulari utuntur certamine pulchrum
ducunt, quod contra nostras leges, pluri-
mi etiam inter nos principes admittunt (B
1001)

PH III

(210) Among us the law orders that fa-
thers should get proper care from their
sons [...] (212) the laws forbid the strik-
ing of free men; but athletes who strike
free men, often actually killing them, are
thought worthy of honours and prizes

EV III xiii

(106v) ut etiam Cilices gloriosum existimarent et eos qui in latrocinandum forte fuissent interfecti, honore dignos et laude plane censebant (B 1002)

EV III xiii

(107r) Sarapidi porcellum immolare impium, Herculi et Esculapio pium existimabatur a multis (B 1002)

EV III xiii

(107r) Sacerdos Aegyptius citius moreretur, inquit Sextus, quam suilla carne vesceretur, etiam et Iudaeus [...] Sed et alii religione sua prohibebantur caput animalis comedere, alii humero, alii pedibus, alii hortensibus multis vesci (B 1002-1003)

EV III xiii

(107r) Plerique omnes caninas carnes non admittunt in cibum, Thracum populi nonnulli illis ipsis pascuntur, quod forte olim et Graeci: unde et Diocles aegris quibusdam caninas ad vescendum carnes dari iubet (B 1003)

EV V iii

(139r) Proditum item est memoriae Tiberium Caesarem inter nocturnas tenebras videre solitum (B 1087)

EV V iii

(139v) Democritus (uti est apud Sextum philosophum) dicebat mel neque dulce esse nec amarum (B 1088)

EV V viii

(155v) et inter Scepticos fuit qui affirmarit non solum (156r) ratione uti bellua, sed et cani etiam naturale dialecticae discursum ascripserit (B 1132)

PH III

(214) the Cilicians deemed it [*scil.* piracy] actually to be glorious, so that they thought people killed during pirate raids worthy of honour

PH III

(220) Nobody, for instance, would sacrifice a piglet to Sarapis – but they do to Heracles and to Asclepius

PH III

(223) A Jew or an Egyptian priest would die rather than eat pork [...] Some of the Egyptians who have been considered wise men consider it unholy to eat an animal's head – others the shoulder-blade, others the feet, others some other part

PH III

(225) We think it unholy to taste the flesh of dogs; but it is told of some Thracians that they eat dogs. (No doubt this was usual among the Greeks too, which is why Diocles – taking his cue from Asclepiad practice – prescribes puppy-flesh for certain patients)

PH I

(84) The Emperor Tiberius could see in the dark

PH II

(63) because honey appears bitter to some people and sweet to others, Democritus said that it is neither sweet nor bitter

PH I

(69) According to Chrysippus, who is particularly hostile to the irrational animals, the dog even shares in their celebrated dialectic

Questo fascicolo è stato chiuso il 30 aprile 2007.

NORME REDAZIONALI DELLA CASA EDITRICE*

CITAZIONI BIBLIOGRAFICHE

UNA corretta citazione bibliografica di opere monografiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'opera ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'opera, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto. Se il titolo è unico, è seguito dalla virgola; se è quello principale di un'opera in più tomi, è seguito dalla virgola, da eventuali indicazioni relative al numero di tomi, in cifre romane tonde, omettendo 'vol.', seguite dalla virgola e dal titolo del tomo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di edizione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di opere monografiche:

SERGIO PETRELLI, *La stampa in Occidente. Analisi critica*, IV, Berlino-New York, de Gruyter, 2000⁵, pp. 23-28.

ANNA DOLFI, GIACOMO DI STEFANO, *Arturo Onofri e la «Rivista degli studi orientali»*, Firenze, La Nuova Italia, 1976 («Nuovi saggi», 36).

FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanutto, Torino, Einaudi, 1987, pp. VII-14 e 155-168.

Storia di Venezia, V, *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di Alberto Tenenti, Umberto Tucci, Renato Massa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1996.

UMBERTO F. GIANNONE et alii, *La virtù nel Decamerone e nelle opere del Boccaccio*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. XI-XIV e 23-68.

★

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in opere generali o seriali (ad es.

* FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche e redazionali*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004, § 1. 17 (Euro 34.00, ordini a: iepi@iepi.it). Le Norme sono consultabili e scaricabili alle pagine 'Pubblicare con noi' e 'Publish with us' del sito Internet www.libraweb.net.

enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- Titolo ed eventuale *Sottotitolo* di Atti o di un lavoro a più firme, preceduto dall'eventuale Autore: si antepone la preposizione 'in', in tondo minuscolo, e l'eventuale Autore va in maiuscolo/maiuscoletto (sostituito da IDEM o EADEM, in forma non abbreviata, se è il medesimo dell'articolo), il Titolo va in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in opere generali o seriali (ad es. enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti:

SERGIO PETRELLI, *La stampa a Roma e a Pisa. Editoria e tipografia*, in *La stampa in Italia. Cinque secoli di cultura*, ii, Leida, Brill, 2002⁴, pp. 5-208.

PAUL LARIVAILLE, *L'Ariosto da Cassaria a Lena. Per un'analisi narratologica della trama comica*, in IDEM, *La semiotica e il doppio teatrale*, iii, a cura di Giulio Ferroni, Torino, UTET, 1981, pp. 117-136.

GIORGIO MARINI, SIMONE CAI, *Ermeneutica e linguistica*, in *Atti della Società Italiana di Glottologia*, a cura di Alberto De Juliis, Pisa, Giardini, 1981 («Biblioteca della Società Italiana di Glottologia», 27), pp. 117-136.

★

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in pubblicazioni periodiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- «Titolo rivista», in tondo alto/basso (o «Sigla rivista», in tondo alto/basso o in maiuscoletto spaziato, secondo la specifica abbreviazione), preceduto e seguito da virgolette 'a caporale', non preceduto da 'in' in tondo minuscolo;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- eventuale numero di serie, in cifra romana tonda, con l'abbreviazione 's.', in tondo minuscolo;
- eventuale numero di annata e/o di volume, in cifre romane tonde, e, solo se presenti entrambi, preceduti da 'a.' e/o da 'vol.', in tondo minuscolo, separati dalla virgola;
- eventuale numero di fascicolo, in cifre arabe tonde;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso (opzionale);
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso (opzionale);
- anno di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo; eventuale interpunzione ':', seguita da uno spazio mobile, per specificare la pagina che interessa.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in pubblicazioni periodiche:

BRUNO PORCELLI, *Psicologia, abito, nome di due adolescenti pirandelliane*, «RLI», XXXI, 2, Pisa, 2002, pp. 53-64: 55.

GIOVANNI DE MARCO, *I 'sogni sepolti'*: Antonia Pozzi, «Esperienze letterarie», a. XIV, vol. XII, 4, 1989, pp. 23-24.

RITA GIANFELICE, VALENTINA PAGNAN, SERGIO PETRELLI, *La stampa in Europa. Studi e riflessioni*, «Bibliologia», s. II, a. III, vol. II, 3, 2001, pp. v-xii e 43-46.

Fonti (Le) metriche della tradizione nella poesia di Giovanni Giudici. Una nota critica, a cura di Roberto Zucco, «StNov», XXIV, 2, Pisa, Giardini, 1993, pp. VII-VIII e 171-208.

★

Nel caso di bibliografie realizzate nello 'stile anglosassone', identiche per volumi e periodici, al cognome dell'autore, in maiuscolo/maiuscoletto, segue la virgola, il nome e l'anno di pubblicazione fra parentesi tonde seguito da virgola, a cui deve seguire direttamente la rimanente specifica bibliografica come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate, omettendo l'anno già indicato; oppure, al cognome e nome dell'autore, separati dalla virgola, e all'anno, fra parentesi tonde, tutto in tondo alto/basso, segue '=' e l'intera citazione bibliografica, come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate. Nell'opera si utilizzerà, a mo' di richiamo di nota, la citazione del cognome dell'autore seguito dall'anno di pubblicazione, ponendo fra parentesi tonde il solo anno o l'intera citazione (con la virgola fra autore e anno), a seconda della posizione – ad es.: De Pisis (1987); (De Pisis, 1987) –.

È da evitare l'uso di comporre in tondo alto/basso, anche fra apici singoli, il titolo e in corsivo il nome o le sigle delle riviste.

Esempi di citazioni bibliografiche per lo 'stile anglosassone':

DE PISIS, FILIPPO (1987), *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, pp. 123-146 e 155.

De Pisis, Filippo (1987) = FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987.

★

Nelle citazioni bibliografiche poste in nota a pie' di pagina, è preferibile anteporre il nome al cognome, eccetto in quelle realizzate nello 'stile anglosassone'. Nelle altre

tipologie bibliografiche è invece preferibile anteporre il cognome al nome. Nelle citazioni bibliografiche relative ai curatori, prefatori, traduttori, ecc. è preferibile anteporre il nome al cognome.

L'abbreviazione 'Aa. Vv.' (cioè 'autori vari') deve essere assolutamente evitata, non avendo alcun valore bibliografico. Può essere correttamente sostituita citando il primo nome degli autori seguito da *'et alii'* o con l'indicazione, in successione, degli autori, separati tra loro da una virgola, qualora essi siano tre o quattro.

Per completezza bibliografica è preferibile indicare, accanto al cognome, il nome per esteso degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. anche negli indici, nei sommari, nei titoli correnti, nelle bibliografie, ecc.

I nomi dei curatori, prefatori, traduttori, ecc. vanno in tondo alto/basso, per distinguerli da quelli degli autori, in maiuscolo/maiuscoletto.

L'espressione 'a cura di' si scrive per esteso.

Qualora sia necessario indicare, in forma abbreviata, un doppio nome, si deve lasciare uno spazio fisso fine pari a ½ pt (o, in subordine, uno spazio mobile) anche tra le lettere maiuscole puntate del nome (ad es.: P. G. GRECO; G. B. Shaw).

Nel caso che i nomi degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. siano più di uno, essi si separano con una virgola (ad es.: FRANCESCO DE ROSA, GIORGIO SIMONETTI; Francesco De Rosa, Giorgio Simonetti) e non con il lineato breve unito, anche per evitare confusioni con i cognomi doppi, omettendo la congiunzione 'e'.

Il lineato breve unito deve essere usato per i luoghi di edizione (ad es.: Pisa-Roma), le case editrici (ad es.: Fabbri-Mondadori), gli anni (ad es.: 1966-1972), i nomi e i cognomi doppi (ad es.: ANNE-CHRISTINE FAITROP-PORTA; Hans-Christian Weiss-Trotta).

Nelle bibliografie elencate alfabeticamente sulla base del cognome dell'autore, si deve far seguire al cognome il nome, omettendo la virgola fra le due parole; se gli autori sono più di uno, essi vanno separati da una virgola, omettendo la congiunzione 'e'.

Nelle bibliografie, l'articolo, fra parentesi tonde, può essere posposto alla prima parola del titolo – ad es.: *Alpi (Le) di Buzzati* –.

Nei brani in corsivo va posto in tondo ciò che usualmente va in corsivo; ad esempio i titoli delle opere. Vedi *supra*.

Gli acronimi vanno composti integralmente in maiuscoletto spaziato. Ad es.: AGIP, CLUEB, CNR, ISBN, ISSN, RAI, USA, UTET, ecc.

I numeri delle pagine e degli anni vanno indicati per esteso (ad es.: pp. 112-146 e non 112-46; 113-118 e non 113-8; 1953-1964 e non 1953-964 o 1953-64 o 1953-4).

Nelle abbreviazioni in cifre arabe degli anni, deve essere usato l'apostrofo (ad es.: anni '30). I nomi dei secoli successivi al mille vanno per esteso e con iniziale maiuscola (ad es.: Settecento); con iniziale minuscola vanno invece quelli prima del mille (ad es.: settecento). I nomi dei decenni vanno per esteso e con iniziale minuscola (ad es.: anni venti dell'Ottocento).

L'ultima pagina di un volume è pari e così va citata. In un articolo la pagina finale dispari esiste, e così va citata solo qualora la successiva pari sia di un altro contesto; altrimenti va citata, quale ultima pagina, quella pari, anche se bianca.

Le cifre della numerazione romana vanno rispettivamente in maiuscoletto se la numerazione araba è in numeri maiuscoletti, in maiuscolo se la numerazione araba è in numeri maiuscoli (ad es.: xxiv, 1987; XXIV, 1987). Vedi *supra*.

L'indispensabile indicazione bibliografica del nome della casa editrice va in forma abbreviata ('Einaudi' e non 'Giulio Einaudi Editore'), citando altre parti (nome dell'editore, ecc.) qualora per chiarezza ciò sia necessario (ad es.: 'Arnoldo Mondadori', 'Bruno Mondadori', 'Salerno Editrice').

OPERA CITATA

Nel ripetere la medesima citazione bibliografica successiva alla prima in assoluto, si indicano qui le norme da seguire, per le opere in lingua italiana:

- può essere usata l'abbreviazione '*op. cit.*' ('*art. cit.*' per gli articoli; in corsivo poiché sostituiscono anche il titolo) dopo il nome, con l'omissione del titolo e della parte successiva ad esso:

GIORGIO MASSA, *op. cit.*, p. 162.

ove la prima citazione era:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa. Saggi di economia politica*, Milano, Feltrinelli, 1976.

- onde evitare confusioni qualora si citino opere differenti dello stesso autore, si cita l'autore, il titolo (o la parte principale di esso) seguito da ', cit.', in tondo minuscolo, e si omette la parte successiva al titolo:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa*, cit., p. 162.

- se si cita un articolo inserito in un'opera a più firme già precedentemente citata, si scriva:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*, cit., p. 128.

ove la prima citazione era:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*. Scritti 1922-1925, a cura di Anne-Christine Faitrop-Porta, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1996.

BRANI RIPORTATI

I brani riportati brevi vanno nel testo tra virgolette 'a caporale' e, se di poesia, con le strofe separate fra loro da una barra obliqua (ad es.: «Quest'ermo colle, / e questa siepe, che da tanta parte»). Se lunghi oltre le venticinque parole (o due-tre righe), vanno in corpo infratesto, senza virgolette; devono essere preceduti e seguiti da un'interlinea di mezza riga bianca e non devono essere rientrati rispetto alla giustezza del testo. Essi debbono essere riprodotti fedelmente rispetto all'originale, anche se difformi dalle nostre norme.

I brani riportati di testi poetici più lunghi e di formule vanno in corpo infratesto centrati sul rigo più lungo.

Nel caso in cui siano presenti, in successione, più brani tratti dalla medesima opera, è sufficiente indicare il relativo numero di pagina (tra parentesi tonda) alla fine di ogni singolo brano riportato, preceduto da 'p.', 'pp.', evitando l'uso di note.

ABBREVIAZIONI

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua italiana (facendo presente che, per alcune discipline, esistono liste specifiche):

a. = annata
a.a. = anno accademico
A., Aa. = autore, -i (m.lo/m.tto)
a.C. = avanti Cristo
ad es. = ad esempio
ad v. = *ad vocem* (c.vo)
an. = anonimo
anast. = anastatico
app. = appendice

art., artt. = articolo, -i
art. cit., *artt. citt.* = articolo citato, articoli citati
(c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
autogr. = autografo, -i
°C = grado Centigrado
ca = circa (senza punto basso)
cap., capp. = capitolo, -i
cfr. = confronto
cit., citt. = citato, -i

cl. = classe	op., opp. = opera, -e
cm, m, km, gr, kg = centimetro, ecc. (senza punto basso)	<i>op. cit.</i> , <i>opp. citt.</i> = opera citata, opere citate (c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
cod., codd. = codice, -i	p., pp. = pagina, -e
col., coll. = colonna, -e	par., parr., §, §§ = paragrafo, -i
cpv. = capoverso	<i>passim</i> = <i>passim</i> (la citazione ricorre frequente nell'opera citata; c.vo)
c.vo = corsivo (tip.)	<i>r</i> = <i>recto</i> (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
d.C. = dopo Cristo	rist. = ristampa
ecc. = eccetera	s. = serie
ed., edd. = edizione, -i	s.a. = senza anno di stampa
es., ess. = esempio, -i	s.d. = senza data
<i>et alii</i> = <i>et alii</i> (per esteso; c.vo)	s.e. = senza indicazione di editore
F = grado Fahrenheit	s.l. = senza luogo
f., ff. = foglio, -i	s.l.m. = sul livello del mare
f.t. = fuori testo	s.n.t. = senza note tipografiche
facs. = facsimile	s.t. = senza indicazione di tipografo
fasc. = fascicolo	sec., secc. = secolo, -i
Fig., Figg. = figura, -e (m.lo/m.tto)	sez. = sezione
lett. = lettera, -e	sg., sgg. = seguente, -i
loc. cit. = località citata	suppl. = supplemento
m.lo = maiuscolo (tip.)	<i>supra</i> = sopra
m.lo/m.tto = maiuscolo/maiuscoletto (tip.)	t., tt. = tomo, -i
m.tto = maiuscoletto (tip.)	t.do = tondo (tip.)
misc. = miscellanea	TAB., TABB. = tabella, -e (m.lo/m.tto)
ms., mss. = manoscritto, -i	TAV., TAVV. = tavola, -e (m.lo/m.tto)
n.n. = non numerato	tip. = tipografico
n., nn. = numero, -i	tit., titt. = titolo, -i
N.d.A. = nota dell'autore	trad. = traduzione
N.d.C. = nota del curatore	<i>v</i> = <i>verso</i> (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
N.d.E. = nota dell'editore	v., vv. = verso, -i
N.d.R. = nota del redattore	vedi = vedi (per esteso)
N.d.T. = nota del traduttore	vol., voll. = volume, -i
nota = nota (per esteso)	
n.s. = nuova serie	
n.t. = nel testo	

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua inglese:

A., AA. = author, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)	f., ff. = following, -s
A.D. = <i>anno Domini</i> (m.tto, <i>small caps</i>)	lett. = letter
an. = anonymous	misc. = miscellaneous
anast. = anastatic	ms., mss. = manuscript, -s
app. = appendix	n.n. = not numbered
art., artt. = article, -s	n., nn./no., nos. = number, -s
autogr. = autograph	n.s. = new series
B.C. = before Christ (m.tto, <i>small caps</i>)	p., pp. = page, -s
cm, m, km, gr, kg = centimetre, ecc. (senza punto basso, <i>without full stop</i>)	PL., PLS. = plate, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)
cod., codd. = codex, -es	<i>r</i> = <i>recto</i> (c.vo, <i>italic</i> ; senza punto basso, <i>without full stop</i>)
ed. = edition	s. = series
facs. = facsimile	suppl. = supplement

t., tt. = tome, -s	vs = <i>versus</i> (senza punto basso, <i>without full stop</i>)
tit. = title	
v = <i>verso</i> (c.vo, <i>italic</i> ; senza punto basso, <i>without full stop</i>)	vol., vols. = volume, -s

Le abbreviazioni FIG., FIGG., PL., PLS., TAB., TABB., TAV. e TAVV. vanno in maiuscolo/maiuscoletto, nel testo come in didascalia.

PARAGRAFI

La gerarchia dei titoli dei vari livelli dei paragrafi (anche nel rispetto delle centrature, degli allineamenti e dei caratteri – maiuscolo/maiuscoletto spaziato, alto/basso corsivo e tondo –) è la seguente:

1. ISTITUTI EDITORIALI

1. 1. *Istituti Editoriali*

1. 1. 1. Istituti Editoriali

1. 1. 1. 1. ISTITUTI EDITORIALI

1. 1. 1. 1. 1. *Istituti Editoriali*

1. 1. 1. 1. 1. 1. Istituti Editoriali

L'indicazione numerica, in cifre arabe o romane, nelle titolazioni dei vari livelli dei paragrafi, qui indicata per mera chiarezza, è opzionale.

VIRGOLETTE E APICI

L'uso delle virgolette e degli apici si diversifica principalmente tra:

- « », virgolette 'a caporale': per i brani riportati che non siano posti in corpo infratesto o per i discorsi diretti;
- “ ”, apici doppi: per i brani riportati all'interno delle « » (se occorre un 3° grado di virgolette, usare gli apici singoli ‘ ’);
- ‘ ’, apici singoli: per le parole e le frasi da evidenziare, le espressioni enfatiche, le parafrasi, le traduzioni di parole straniere, ecc.

NOTE

In una pubblicazione le note sono importantissime e manifestano la precisione dell'autore.

Il numero in esponente di richiamo di nota deve seguire, senza parentesi, un eventuale segno di interpunzione e deve essere preceduto da uno spazio finissimo.

I numeri di richiamo della nota vanno sia nel testo che in nota in esponente.

Le note, numerate progressivamente per pagina (o eccezionalmente per articolo o capitolo o saggio), vanno poste a pie' di pagina e non alla fine dell'articolo o del capitolo o del saggio. Gli autori sono comunque pregati di consegnare i testi con le note numerate progressivamente per articolo o capitolo o saggio.

Analogamente alle poesie poste in infratesto, le note seguono la tradizionale impostazione della costruzione della pagina sull'asse centrale propria della 'tipografia classica' e di tutte le nostre pubblicazioni. Le note brevi (anche se più d'una, affiancate una all'altra a una distanza di tre righe tipografiche) vanno dunque posizionate centralmente o nello spazio bianco dell'ultima riga della nota precedente (lasciando

in questo caso almeno un quadratone bianco a fine giustezza). La prima nota di una pagina è distanziata dall'eventuale parte finale dell'ultima nota della pagina precedente da un'interlinea pari a tre punti tipografici (nelle composizioni su due colonne l'interlinea deve essere pari a una riga di nota). Le note a fine articolo, capitolo o saggio sono poste a una riga tipografica (o mezzo centimetro) dal termine del testo.

IVI E *IBIDEM* · IDEM E *EADEM*

Nei casi in cui si debba ripetere di séguito la citazione della medesima opera, variata in qualche suo elemento – ad esempio con l'aggiunta dei numeri di pagina –, si usa 'ivi' (in tondo alto/basso); si usa '*ibidem*' (in corsivo alto/basso), in forma non abbreviata, quando la citazione è invece ripetuta in maniera identica subito dopo.

Esempi:

Lezioni su Dante, cit., pp. 295-302.

Ivi, pp. 320-326.

BENEDETTO VARCHI, *Di quei cinque capi*, cit., p. 307.

Ibidem. Le cinque categorie incluse nella lettera (1, 2, 4, 7 e 8) sono schematicamente descritte da Varchi.

Quando si cita una nuova opera di un autore già citato precedentemente, nelle bibliografie generali si può porre, in luogo del nome dell'autore, un lineato lungo; nelle bibliografie generali, nelle note a pie' di pagina e nella citazione di uno scritto compreso in una raccolta di saggi dello stesso autore (vedi *supra*) si può anche utilizzare, al posto del nome dell'autore, l'indicazione 'IDEM' (maschile) o 'EADEM' (femminile), in maiuscolo/maiuscoletto e mai in forma abbreviata.

Esempi:

LUIGI PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, Milano, Sonzogno, 1936.

—, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998.

LUIGI PIRANDELLO, *L'esclusa*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1996.

IDEM, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1999.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua in scena*, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 174.

—, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 93-98.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua italiana*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004.

EADEM, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 93-98.

PAROLE IN CARATTERE TONDO

Vanno in carattere tondo le parole straniere che sono entrate nel linguaggio corrente, come: boom, cabaret, chic, cineforum, computer, dance, film, flipper, gag, garage, horror, leader, monitor, pop, rock, routine, set, spray, star, stress, thè, tea, tic, vamp, week-end, ecc. Esse vanno poste nella forma singolare.

PAROLE IN CARATTERE CORSIVO

In genere vanno in carattere corsivo tutte le parole straniere. Vanno inoltre in carattere corsivo: *alter ego* (senza lineato breve unito), *aut-aut* (con lineato breve unito), *budget*,

équipe, media (mezzi di comunicazione), *passim, revival, sex-appeal, sit-com* (entrambe con lineato breve unito), *soft*.

ILLUSTRAZIONI

Le illustrazioni devono avere l'estensione EPS o TIF. Quelle in bianco e nero (BITMAP) devono avere una risoluzione di almeno 600 *pixels*; quelle in scala di grigio e a colori (CMYK e non RGB) devono avere una risoluzione di almeno 300 *pixels*.

VARIE

Il primo capoverso di ogni nuova parte, anche dopo un infratesto, deve iniziare senza il rientro, in genere pari a mm 3,5.

Nelle bibliografie generali, le righe di ogni citazione che girano al rigo successivo devono rientrare di uno spazio pari al capoverso.

Vanno evitate le composizioni in carattere neretto, sottolineato, in minuscolo spaziato e integralmente in maiuscolo.

All'interno del testo, un intervento esterno (ad esempio la traduzione) va posto tra parentesi quadre.

Le omissioni si segnalano con tre puntini tra parentesi quadre.

Nelle titolazioni, è nostra norma l'uso del punto centrale in luogo del lineato.

Per informazione, in tipografia è obbligatorio l'uso dei corretti *fonts* sia per il carattere corsivo che per il carattere maiuscoletto.

Esempi:

Laura (errato); *Laura* (corretto)

LAURA (errato); LAURA (corretto)

Analogamente è obbligatorio l'uso delle legature della 'f' sia in tondo che in corsivo (ad es.: 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'ffl'; 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'ffl').

Uno spazio finissimo deve precedere tutte le interpunzioni, eccetto i punti bassi, le virgole, le parentesi e gli apici. Le virgolette 'a caporale' devono essere, in apertura, seguite e, in chiusura, precedute da uno spazio finissimo.

I caratteri delle titolazioni (non dei testi) in maiuscolo, maiuscolo/maiuscoletto e maiuscoletto devono essere equilibratamente spazati.

Le opere da noi edite sono composte nei caratteri *Dante Monotype*.

Negli originali cartacei 'dattiloscritti', il corsivo va sottolineato una volta, il maiuscoletto due volte, il maiuscolo tre volte.

È una consuetudine, per i redattori interni della casa editrice, l'uso di penne con inchiostro verde per la correzione delle bozze cartacee, al fine di distinguere i propri interventi redazionali.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA

★

Luglio 2007

(czz/fg3)



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. XLV-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. XVIII-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. XII-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice *Luigi Firpo, Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Letture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. X-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. XII-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588)*. Aristoteles, Raimundus Lullus, *Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. VIII-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. 1, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCICLOPEDIAE E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic Furies of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, in preparazione [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100 [MATERIALI, 2].
- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla Natura e sull'Universo contro i Peripatetici*. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos, a cura di Eugenio Canone, pp. XXII-54 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, in preparazione [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere*. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma, a cura di Germana Ernst, in preparazione [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 5].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. XVIII-104 [MATERIALI, 3].

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
diretta da Francesco Russo

ANTIQUA PHILOSOPHIA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

FABRIZIO SERRA · EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

HISTORY OF ECONOMIC IDEAS

Rivista diretta da Riccardo Faucci

IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO

Rivista diretta da Massimo A. Augello

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale

dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

QUADERNI SPINOZIANI

Rivista diretta da Paolo Cristofolini

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci

e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

FABRIZIO SERRA · EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE LEON BATTISTA ALBERTI
ALBERTIANA

con il patrocinio dell' • sous le patronage de l' • under the patronage of
 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Comitato di redazione

J. Bartuschat • A.G. Cassani • G. Crevatin • P. Guérin • C. Nativel • B. Prevost • P. Roman • A. Scannapicco • E.
 Scantamburlo • G. Vale • P. Vescovo

Coordinamento editoriale

GIULIANA CREVATIN • FRANCESCO FURLAN • PHILIPPE GUÉRIN

VOLUME IX, 2006

In memoriam: Eugenio Garin (1909-2004) e L.B. Alberti, di S. Gentile

Saggi e Studi • Étude • Articles

D. Raynaud, *Le traité sur la Quadrature des lunules attribué à L.B. Alberti* • S. Borsi, *Momenti di tangenza tra Momus e Porcaria coniuratio* • T. Kircher, *L.B. Alberti and the Fortunes and Virtues of Petrarcan Humanism* • L. Puppi, *S. Stratico (1732-1824) per L.B. Alberti: peripezie e fallimento di un progetto* • F. Furlan, *In margine alle edd. della Descriptio e degli Ex ludis ossia Osservazioni e note per l'ed. di un testo scientifico e delle sue figure*

Miscellanea

P. d'Alessandro, *L'uso di linguaggi di mark-up nella costituzione di un testo critico: Il Mauro Tex*
 • E. Bugini, *Riflessi albertiniani nelle specchiature intarsiate di Vincenzo da Verona*

Notes & Documents • Documenti & Note

J. Ackerman, *On Scolar's Disegno obliquo* – M. Carpo, *Branko Mitrović's Serene greed of the eye* – L. Bertolini, *A proposito degli esametri de amicitia* – G. Gorni, *Postilla alla Bertolini*

Recensioni • Recensions • Reviews

Leonis Baptista Alberti Descriptio urbis Romae, Introd. di M. Carpo & F. Furlan. Ed. critique par J.-Y. Boriaud & F. Furlan. Ouvrage coordonné par F. Furlan. Paris, S.I.L.B.A. & Firenze, Olschki, 2005 (F.P. Di Teodoro) • *Humanist comedies*, Ed. and trans. by G.R. Grund. Cambridge (Mass.) & London, Harvard Univ. Press, 2005 (D. Marsh) • *Il testamento di Leon Battista Alberti: Il ms. Statuti Mss. 87 della Biblioteca del Senato della Repubblica* • «Giovanni Spadolini... I tempi, i luoghi, i protagonisti», a cura di E. Bentivoglio, trascr. crit. dell'ed. integr. e nota al testo di G. Crevatin, testi di M. Ciccutto et alii, Roma, Gangemi, 2005 (A. Villa) • *L.B. Alberti: La biblioteca di un umanista* [Catalogo della mostra: Firenze, Bibl. Medicea Laurenziana, 8 ott. 2005 - 7 gen. 2006], a cura di R. Cardini, con la coll. di L. Bertolini e M. Regoliosi, Firenze, Mandragora, 2005 (A. Villa) • M. DANZI, *La biblioteca del cardinal Pietro Bembo*, Genève, Droz, 2005 (M. Ciccutto) • «Studi rinascimentali», I, 2003 & II, 2004 (C.A. Addesso) • *I confini dell'umanesimo letterario: Miscellanea in onore di F. Tateo*, a cura di M. de Nichilo, G. Discaio, A. Iurilli, Roma, Roma nel Rinascimento, 2003 (V. D'Amelj Melodia) • «Parascito», I, 2004 (A. Cayuela) • LE POGGE, *Faciès • Confabulationes*, Ed. bilingue, Texte latin, note philol. et notes de S. Pirtaluga, Trad. franç. et introd. de É. Wolff, Paris, Les Belles Lettres, 2005 (D. Canfora) • È. DI STEFANO, *Arte e idea: Francisco de Hollanda e l'estetica del Cinquecento*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2004 (B. Prevost) • *L.B. Alberti e il Quattrocento: Studi in onore di C. Grayson e E. Gumbich*, Atti del Convegno intern.: Mantova, 29-31 ott. 1998, a cura di L. Chiavoni, G. Ferlisi, M.V. Grassi, Firenze, Olschki, 2001 (B. Prevost) • *L.B. Alberti tra scienze e lettere*, Atti del Convegno organizzato in coll. con la S.I.L.B.A. (Parigi) e V.I.S.F. (Napoli): Genova, 19-20 nov. 2004, a cura di A. Beniscelli e F. Furlan, Genova, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 2005 (P. Caye) • *La Roma di L.B. Alberti: Umanisti, architetti e artisti alla scoperta dell'antico nella città del Quattrocento* [Catalogo della mostra: Roma, Musei Capitolini, 24 giugno-16 ott. 2005], a cura di E.P. Fiore, con la coll. di A. Nesselrath, Milano, Skira, 2005 (P. Caye)

Résumés • Riassunti • Summaries

INDICES: CODICUM MSS. • ALBERTI OPERUM. NOMINUM, E. Scantamburlo curante

ABBONAMENTO • ABONNEMENT • SUBSCRIPTION

2005: Italia e Francia/Italie et France: € 45,00 • (Altri paesi/Other countries: € 54,00)

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50100 Firenze

E-MAIL: periodici@olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50100 Firenze Italy

INTERNET: www.olschki.it

Fax (+39) 055.65.30.214



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

Regole

editoriali, tipografiche & redazionali

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

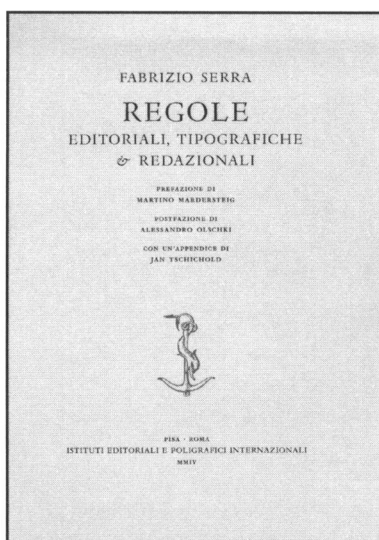
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] Queste succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2004, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*
www.libraweb.net



Fabrizio Serra
Editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

